АКАДЕМИЯ НАУК СССР

Н. А. Сидорова

ОЧЕРКИ ПО ИСТОРИИ РАННЕЙ ГОРОДСКОЙ КУЛЬТУРЫ ВО ФРАНЦИИ

ИЗДАТЕЛЬСТВО АКАДЕМИИ НАУК СССР

6376

760009

А К А Д Е М И Я Н А У К С С С Р

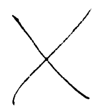
Институт истории

Н.А. Сидорова



ОЧЕРКИ ПО ИСТОРИИ РАННЕЙ ГОРОДСКОЙ КУЛЬТУРЫ ВО ФРАНЦИИ

(К вопросу о реакционной роли католической церкви в развитии средневековой культуры)





ИЗДАТЕЛЬСТВО АКАДЕМИИ НАУК СССР

Москва — 1953

2011

Ответственный редактор

академик Е. А. КОСМИНСКИЙ



ВВЕДЕНИЕ

Основной задачей данной работы является рассмотрение на примере истории Франции одного из важных вопросов в развитии западноевропейского феодального общества — вопроса о ранней городской культуре.

Изучение вопросов, относящихся к области общественного сознания, для марксиста-историка столь же необходимо и обязательно, как и изучение вопросов социально-экономических.

И. В. Сталин писал: «Идея есть источник общественной жизни, утверждали идеалисты...

Надо было доказать, что идеи не падают с неба, что они порождаются самой жизнью.

Выступили на историческую арену Маркс и Энгельс и прекрасно выполнили эту роль. Они доказали, что общественная жизнь есть источник идей, поэтому жизнь общества есть то основание, на котором строится общественное сознание. Тем самым они вырыли могилу идеализму и расчистили путь материализму.

Некоторые полумарксисты поняли это так, будто сознание, идеи имеют в жизни весьма малое значение.

Надо было доказать великое значение идей.

И вот выступил Энгельс и в своих письмах (1891—94 гг.) подчеркнул, что идеи, правда, не падают с неба, а порождаются самой жизнью, но, родившись однажды, они приобретают большое значение, они объединяют людей, организуют их и накладывают свой отпечаток на породившую их общественную жизнь...» [1]

Монизм материалистической теории, как неоднократно указывали классики марксизма-ленинизма, заключается именно в том, что она рассматривает развитие общественной жизни как единый и неделимый процесс.

---

[1] И. В. Сталин. Коротко о партийных разногласиях. Соч., т. 1, стр. 118—119.

Эти указания Маркса — Энгельса — Ленина — Сталина освещают путь всем историкам-марксистам. Эти важнейшие методологические указания имеют огромное значение и для конкретной истории ранней городской культуры во Франции (конец XI — середина XIII в.).

Освещение данной истории с точки зрения марксистско-ленинской методологии имеет чрезвычайно большое значение в настоящее время, когда Ватикан, выступающий как орудие мировой реакции в борьбе против всего прогрессивного человечества, стремится оживить самые реакционнейшие идеи средневековья. «Одержанная в Великой Отечественной войне блестящая победа социализма, которая явилась также блестящей победой марксизма, стала костью поперёк горла империалистов,— указывал А. А. Жданов в своем выступлении на философской дискуссии в июне 1947 г.— Центр борьбы против марксизма переместился ныне в Америку и Англию. Все силы мракобесия и реакции поставлены ныне на службу против марксизма. Вновь вытащены на свет и приняты на вооружение буржуазной философии, служанки атомно-долларовой демократии, истрёпанные доспехи мракобесия и поповщины: Ватикан и расистская теория; оголтелый национализм и обветшалая идеалистическая философия; продажная жёлтая пресса и растленное буржуазное искусство» [1].

На протяжении всей своей многовековой истории католическая церковь неизменно стояла на страже интересов эксплуататорских классов, неизменно служила опорой самых реакционных сил, неизменно являлась заклятым врагом демократии и прогресса. Она активно боролась с революционным движением народных масс, в каких бы формах оно ни проявлялось, выступала против всякого передового общественного движения и жестоко преследовала подлинную науку.

К многочисленным и кровавым преступлениям церкви против народных масс в эпоху феодализма она присовокупила не менее многочисленные и кровавые преступления, совершенные ею против рабочего класса и широких масс трудящихся в период капитализма, верной слугой которого она стала после крушения феодальных порядков. Сто лет прошло с того времени, как римский папа Пий IX предал коммунистическое учение анафеме, о чем Маркс и Энгельс писали в начале бессмертного «Манифеста Коммунистической партии»: «Призрак бродит по Европе — призрак коммунизма. Все силы старой Европы объединились для священной травли

---

[1] А. А. Жданов. Выступление на дискуссии по книге Г. Ф. Александрова «История западноевропейской философии» 24 июня 1947 г. Госполитиздат, 1952, стр. 41—42.

этого призрака: папа и царь, Меттерних и Гизо, французские радикалы и немецкие полицейские». Борьба против коммунизма стала с тех пор главной задачей католической церкви.

Особую ярость со стороны католической церкви вызвала победа Великой Октябрьской социалистической революции, открывшей новую эру в истории человечества и приведшей к созданию первого в мире советского социалистического государства. Провозглашение и организация «крестовых походов», направленных против Советской страны, сколачивание антисоветских блоков и участие в них — такова основная линия деятельности Ватикана после победы Великой Октябрьской социалистической революции.

Крайняя ненависть католической церкви к демократии, социализму и коммунизму, крайняя ненависть католической церкви к Советскому государству определила теснейший союз Ватикана с итальянским и германским фашизмом и обусловила самую полную, самую безоговорочную поддержку фашизма со стороны католической церкви.

Потеряв своих прежних хозяев в результате второй мировой войны, когда Советский Союз и другие свободолюбивые народы разбили главные силы воинствующей международной фашистской реакции, Ватикан обрел себе новых господ в лице заправил Уолл-стрита, превратившись в послушное политическое и идеологическое орудие американского монополистического капитала. Вот почему монополистический капитал США тратит огромные средства для поддержания католической церкви и всех католических организаций не только в Америке, но и в Европе и в Азии [1]. Представляя сам крупную финансовую силу и тесно связанный с банковскими кругами, главным образом Америки, Англии, Франции и Испании, Ватикан платит своим хозяевам верной службой, используя для борьбы со всеми демократическими и антиимпериалистическими силами мира свой давно уже сложившийся, широко разветвленный церковный аппарат и религиозную идеологию.

Выступая как агентура воинствующего империализма, Ватикан неизменно благословляет все его планы и мероприятия, направленные на разжигание новой мировой войны. Наоборот, борьба народов за мир встречает со стороны Ватикана поистине бешеное сопротивление.

Нападая на принцип национального суверенитета, противопоставляя ему проповедь космополитических идей о защите «христианской цивилизации» от коммунизма, Ватикан

[1] «Правда», 23 июня 1950 г. «Ватикан на службе у американского империализма»; «Правда», 8 июня 1951 г. «Американские шпионы в рясе»; «Правда», 6 мая 1952 г. «Католическая реакция на службе поджигателей войны»; «Правда», 20 февраля 1953 г. «Шпионы в сутанах».

вместе с тем выполняет задания империалистов и по линии широко организованной шпионско-разведывательной службы.

Яростную борьбу ведет Ватикан со странами народной демократии. Объявляя их «атеистическими государствами», Ватикан не скрывает по отношению к ним своей ненависти и принимает активнейшее участие во всех антинародных и антидемократических заговорах. Католические прелаты, как об этом свидетельствует ряд процессов, прошедших в странах народной демократии, выступают в роли организаторов диверсионно-шпионских банд и действуют в этих странах по заданиям и на деньги американской и английской разведок. Об этом свидетельствуют судебные процессы, имевшие место в Чехословакии в апреле 1950 г. [1], в декабре 1950 г. [2] и в январе 1951 г. [3] Об этом свидетельствуют состоявшийся в Польше в сентябре 1951 г. процесс подпольной организации, руководимой иезуитами, и состоявшийся там же в январе 1953 г. процесс шпионской организации (во главе с ксендзом Юзефом Лелито), действовавшей по указаниям Ватикана и заданиям американской разведки [4]. Об этом свидетельствуют процесс американо-английских шпионов и шпионов Ватикана в Румынии [5], а также судебные процессы ватиканских шпионов в Венгрии — главы католического духовенства кардинала Миндсенти в феврале 1949 г. и венгерского государственного преступника архиепископа Йожефа Грэса и его сообщников в июне 1951 г. [6] Призывая к борьбе со странами народной демократии, папа Пий XII стремится использовать кровавый опыт католической церкви эпохи средневековья. На это указывает заявление папы в одном из его посланий: «Борьбу против антихристианских сил будем вести такую же беспощадную, как против еретиков в средние века» [7].

Опубликованием в июне 1949 г. декрета «конгрегации священной канцелярии» (известной некогда под наименованием

---

[1] «Правда», 3 апреля 1950 г. «Процесс шпионов Ватикана в Праге».

[2] «Правда», 3 декабря 1950 г. «Агенты Ватикана перед судом народа».

[3] «Правда», 29 января 1951 г. «Процесс в Праге группы агентов Ватикана и иностранных разведок»; см. также А. Свобода, А. Тучкова, В. Свободова. Заговор Ватикана против Чехословацкой Республики. Перевод с чешского, М., 1950.

[4] «Правда», 20 сентября 1951 г. «Суд над группой американских шпионов в Варшаве»; «Правда», 24, 27 и 28 января 1953 г. «Процесс шпионской организации в Польше».

[5] «Правда», 11 и 12 сентября 1951 г. «Процесс американо-английских шпионов и шпионов Ватикана в Румынии».

[6] «Правда», 24 июня 1951 г. «Заговорщики, шпионы и убийцы в сутанах».

[7] «Правда», 17 декабря 1952 г. «Ватикан — вдохновитель мракобесия и реакции».

инквизиции) об отлучении от католической церкви всех коммунистов и всех сочувствующих коммунистической партии, Ватикан как бы отметил своеобразный столетний юбилей своей непрерывной борьбы с коммунизмом, своих безуспешных попыток повернуть вспять ход истории. Стремясь всеми силами удержать трудящихся католиков от участия в демократическом движении, от борьбы против агрессивной политики империализма, от борьбы за мир во всем мире. Ватикан, под угрозой церковного отлучения, запретил им оказывать какое-либо содействие коммунистической партии. Ватикан запретил католикам издавать, распространять и читать книги, периодические издания и листовки, в которых излагается коммунистическое учение и защищаются коммунистические взгляды.

Появление этого чисто средневекового декрета свидетельствует о том, что католическая церковь испытывает величайшее беспокойство, вызванное отходом миллионов трудящихся католиков от ее реакционного курса. Оно свидетельствует о стремлении Ватикана во что бы то ни стало расколоть единый фронт сторонников мира в условиях нового обострения борьбы между лагерем демократии и социализма, с одной стороны, и лагерем реакции и империализма — с другой.

Но применение религиозного террора в политических целях и тщетные усилия Ватикана разбить единство рабочего класса говорят не о силе, а о слабости лагеря реакции. Идеологическая война, объявленная Ватиканом всем католикам, входящим в антиимпериалистический, демократический лагерь, вызывает с их стороны сильное возмущение. Никакие угрозы, никакие репрессии не в состоянии остановить рост и сплочение социалистических и демократических сил в эпоху, когда все дороги ведут к коммунизму.

«Рожденная во тьме средневековья,— писал замечательный украинский писатель-коммунист Ярослав Галан, погибший от руки убийцы, подосланного Ватиканом,— вскормленная человеческой кровью, паразитирующая на ранах человечества ватиканская клика мечется, перепуганная и ошалелая, на пороге грядущей эпохи, и мутит, каверзничает, интригует, плюется, кусает, сеет смерть и трупным смрадом отравляет воздух наших дней. Детище извечной подлости, запоздалая отрыжка мрачного прошлого, кричащий анахронизм! Ныне ватиканский анахронизм вместе с Уолл-стритом полным голосом объявляет войну прогрессивному человечеству, идущему вперед; ошалелые кони апокалипсиса должны вытащить из болота тонущий воз католицизма. Но время опередило обнаглевших могильщиков счастья человечества; окрепшие руки трудящегося народа под руководством СССР сумеют осадить взбесившихся коней войны,

и трясина гибели, трясина забвения в недалеком будущем окончательно засосет уолл-стритовское ватиканское исчадие ада. Те, что вышли из тьмы, во тьму и канут»[1].

Распадение мира на два основных лагеря — лагерь антиимпериалистический и демократический, с одной стороны, и лагерь империалистический и антидемократический — с другой, главной целью которого является укрепление империализма, подготовка новой империалистической войны, борьба с социализмом и демократией и повсеместная поддержка реакционных антидемократических, профашистских режимов, определяет место католической церкви, выступающей в наши дни как один из передовых отрядов воинствующей мировой реакции. Зловещая деятельность Ватикана не может не привлекать самого пристального внимания советских историков, тем более, что в своей ненависти к коммунизму, в своем стремлении увековечить капиталистический строй и задушить всякое демократическое движение католическая церковь настойчиво обращается к прошлому и пытается, в частности, возродить реакционнейшие идеи католических богословов средневековья.

В основу своих социологических, философских и исторических «трудов» современные мракобесы кладут учение мракобеса XIII в. Фомы Аквинского, объявленного в энциклике папы Льва XIII в 1879 г. вечным и непререкаемым «авторитетом» в области религии, философии, истории, политики и морали. Специальные католические университеты, и в первую очередь Вашингтонский университет, наводняют книжный рынок капиталистических стран произведениями самого Фомы и работами, ему посвященными. Классовый смысл неотомизма — философии империалистической реакции — совершенно ясен. Возрождая учение Фомы и поднимая его на щит, католическая церковь стремится отыскать в средневековой схоластике такие «доводы», которые могли бы быть использованы империалистической реакцией в ее борьбе с прогрессивными силами современности. Учение Фомы о необходимости подчинения разума и науки религии, о вечном существовании частной собственности, о сотрудничестве и солидарности господ и трудящихся, о сословной организации общества, о теократическом государстве и пр. излагается и пропагандируется католическими «теоретиками» с совершенно определенной целью. Пытаясь опровергнуть понятие классовой борьбы и утвердить понятие «классового мира», примирить эксплуатируемых с эксплуататорами и оправдать порабощение труда капиталом, католические «философы», «социологи» и «историки» стремятся лишь к одному — к сохранению и уве-

---

[1] Ярослав Галан. Избранное, М., 1951, стр. 165.

ковечению капитализма. Поднимая на щит реакционнейшее учение Фомы Аквинского, католическая церковь ведет одновременно яростное наступление на передовую науку. Об этом свидетельствует энциклика папы Пия XII Humani Generis, выпущенная осенью 1950 г. и представляющая собою декларацию воинствующего мракобесия [1]. Об этом свидетельствуют «черные списки» книг, которые под угрозой суровой кары Ватикан запрещает читать католикам. На одном из первых мест в этих списках стоит гениальный труд Карла Маркса «Капитал» [2].

Советские историки, и в первую очередь советские медиевисты, не могут оставлять без внимания упорные и настойчивые попытки католической церкви обновить «истрепанные доспехи» средневекового мракобесия и поставить его на службу врагам коммунизма. Советские медиевисты обязаны нанести Ватикану и его современным апологетам сокрушительный удар, показав глубоко реакционную роль, которую католическая церковь играла и играет, и вскрыв истинное содержание тех «идей», которые современное папство заимствует из средневековой схоластики.

Для буржуазной историографии наших дней, состоящей на службе у монополий, характерна тенденция к общей переоценке истории с точки зрения оправдания католической церкви во всех ее действиях и, прежде всего, с точки зрения полной реабилитации ее мрачного средневекового прошлого. Ведя развернутое наступление на враждебную идеологию за рубежом и на пережитки буржуазной идеологии в сознании советских людей, советские медиевисты обязаны самым решительным образом разоблачать настойчивое стремление буржуазной историографии показать, вопреки исторической правде, положительное влияние католической церкви на все стороны жизни средневекового общества и тем самым оправдать политические притязания Ватикана в наше время. Советские медиевисты обязаны, в частности, ликвидировать абсолютно лживую, фальсифицирующую и насилующую историческую действительность легенду о якобы «благодетельной» роли, которую церковь сыграла в развитии средневековой культуры. Тем более, что многочисленные работы католических и прокатолических «историков», посвященные данному вопросу, весьма ясно свидетельствуют о том большом

---

[1] См. М. М. Шейнман. Реакционная социология современного Ватикана. «Философские записки», т. II, изд. АН СССР, М., 1948, стр. 158—186; его же. Декларация воинствующего мракобесия «Вопросы философии», 1951, № 1, стр. 169—173.

[2] См. «Литературная газета», 7 июня 1951 г. «Пигмеи Ватикана и «Капитал» Маркса».

значении, какое придается ему современной буржуазной историографией.

Весьма характерными и типичными в этом смысле являются работы таких представителей современной англо-американской историографии, как Элиот, Коплстон, Дуглас, Г. Тейлор и Госкинс, а также работы французских историков д'Ирсея, Парэ, Бельперрона и др.

Наиболее откровенной из них является книга лидера англо-американской декадентской поэзии — Томаса Элиота, изданная в Нью-Йорке в 1949 г. под весьма громким и претенциозным названием: «К вопросу о том, что такое культура». Элиот утверждает, что культура может развиваться лишь в среде высших классов и быть достоянием только избранных, что основу культуры составляет религия и, прежде всего, религия католическая. «Труд» Элиота, этого мракобеса и махрового реакционера, написанный по заказу его империалистических хозяев и проникнутый ненавистью к народным массам, уже получил достойную оценку на страницах советской печати [1].

Точка зрения буржуазных историков на ту роль, которую католическая церковь сыграла в развитии средневековой культуры, сводится к следующему: рассматривая церковь как силу, которая якобы уничтожила все препятствия на пути к прогрессу и явилась единственной «подлинной покровительницей» знания в средние века, они утверждают, что всей своей культурой, всей своей образованностью феодальное общество западноевропейского средневековья обязано католической церкви. Всячески превознося «благодетельную» роль церкви в сохранении и защите античной культуры в эпоху «варварских» завоеваний, они на все лады восхваляют не менее «благодетельную» роль католической церкви в создании культуры средневековой и видят в церкви единственную носительницу и представительницу последней.

Откровенной апологией церкви является книга д'Ирсея «История французских университетов», которую д'Ирсей начинает с категорического заявления о своем «отвращении» к объяснению интеллектуальной истории человечества экономическими причинами [2] Д'Ирсей приписывает церкви всеопределяющую роль в развитии средневекового образования и, в частности, в создании французских школ и университетов. Он заявляет, что популярность парижских школ не может быть объяснена ни покровительством королей, ни тем, что Париж

---

[1] См. «Литературная газета», 12 октября 1949 г.

[2] То же самое заявляет и Коплстон в своей «Истории философии», выпущенной в свет в 1950 г.

являлся одним из крупных городов Франции, ибо школы, как и возникший на их базе университет, не были «ни делом королей, ни делом народа». Насилуя историческую истину, д'Ирсей утверждает, что очагом всеевропейского образования Париж сделала только церковь, ибо только она одна могла вызвать к жизни культуру XII—XIII вв. Погибшая цивилизация Рима, пишет он, завещала средневековью лишь отрывочную и несвязную сумму знаний, так как эта цивилизация не имела в виду никакой другой цели, кроме «поверхностного образования». Церковь же, приняв эту сумму знаний и сохранив ее, превратила «беззаботную относительно своих функций в человеческом обществе античную культуру» в серьезную, сосредоточившую свое внимание на обязанностях человечества, систему и «представила, таким образом, миру возрожденное знание».

Те же самые мысли мы находим и в книге Г. Тейлора «Средневековое мышление. История мысли и чувства в средние века», напечатанной в Кэмбридже, Массачусетс, в 1951 г., и в статье Дугласа в III томе «Истории европейской цивилизации», вышедшем в свет в 1935 г. под редакцией Эдуарда Эйре. В статье Дугласа «Развитие средневековой Европы» мы встречаемся с той же самой апологетической оценкой роли церкви в развитии средневековой культуры, что и в книге д'Ирсея. Восприняв от античного мира латинскую традицию в науке и литературе, церковь, по мнению Дугласа, «бережно» донесла ее до XII в., обусловив начавшийся именно с этого времени расцвет «гуманизма и теологии, слившихся воедино в XIII веке» в учении Фомы Аквинского. Непрерывностью образования и сохранением культурных ценностей, утверждает Дуглас, западноевропейские народы обязаны именно церкви, монастырские и епископальные школы которой являлись якобы единственными центрами образования в доуниверситетскую эпоху и непосредственными предшественницами возникших на их базе университетов. Церковь же, пишет Дуглас, определила и все дальнейшее развитие средневековой культуры. Эта точка зрения Дугласа встретила полное одобрение современной католической прессы.

Идейка о некоем «теологическом гуманизме» XII и XIII вв. развивается и в работе трех французских авторов (Парэ, Брюнэ и Трамбле) «Ренессанс XII столетия. Школы и образование» (Париж — Оттава, 1933). А иезуит Коплстон прямо пишет, что основой единства интеллектуальной жизни в эпоху средневековья была католическая вера и что, в частности «международный» характер Парижского университета определялся «международным» значением католической церкви.

Произведения современных буржуазных историков подтверждают правоту замечания Энгельса о том, что «буржуазия все превращает в товар, а, следовательно, также и историю. В силу самой ее природы, в силу условий ее существования ей свойственно фальсифицировать всякий товар: фальсифицировала она также и историю. Ведь лучше всего оплачивается то сочинение, в котором фальсификация истории наиболее соответствует интересам буржуазии» [1].

Все приведенные выше утверждения буржуазных фальсификаторов истории находятся в вопиющем противоречии с исторической действительностью. Факты, касающиеся развития средневековой культуры, свидетельствуют о том, что католическая церковь препятствовала подлинному культурному развитию и всеми силами стремилась уничтожить и задушить любые проблески научного знания, принципиально несовместимого ни с религиозной доктриной церкви, ни с ее практической деятельностью. В общем развитии средневековой культуры церковь играла крайне отрицательную и глубоко реакционную роль.

Доказательством этого может служить ожесточеннейшая борьба, которую церковь вела с городской нецерковной культурой с момента ее зарождения. Вот почему история ранней городской культуры не может не привлекать внимания советских историков.

---

[1] Ф. Энгельс. План второй главы и фрагменты к работе «История Ирландии» Архив Маркса и Энгельса, т. X, стр. 104.



Глава I

ОСНОВНЫЕ ТЕНДЕНЦИИ ИСТОРИЧЕСКОГО РАЗВИТИЯ ФРАНЦИИ В XI—XII вв.

ПОСТАНОВКА ВОПРОСА

Исторический материализм учит необходимости исследовать условия существования различных общественных формаций, прежде чем пытаться выводить из них соответствующие им политические, правовые, эстетические, философские, религиозные и т. п. воззрения.

Следуя этому важнейшему принципу, мы начинаем свою работу с рассмотрения тех конкретных исторических условий, которые имели место во Франции в XI и XII вв.

Окончательное утверждение феодальной собственности на землю, т. е. превращение бенефиция в феод, и сопутствовавшее этому окончательное оформление поземельной и личной зависимости крестьянства от класса землевладельцев, т. е. закрепощение большинства крестьян,— такова характернейшая черта той эпохи, которой мы занимаемся. К XI в. свободный франкский крестьянин почти исчезает.

Другой важнейшей чертой изучаемой нами эпохи было явившееся результатом развития производительных сил феодального общества отделение ремесла от сельского хозяйства и возникновение феодального города, как центра ремесла и торговли. Оно свидетельствовало не только о нарушении замкнутости феодальных хозяйств и установлении экономических связей между отдельными областями, но и о создании реальных экономических предпосылок для объединения феодально-раздробленной Франции в единое централизованное государство.

Отмечая значение города для развития феодального общества, Маркс и Энгельс писали: «С сосредоточением сношений в руках особого класса и с расширением торговли благодаря купцам за пределы ближайших окрестностей города тотчас возникает и взаимодействие между производством и

обращением. Города вступают в связь *друг с другом*, из одного города в другой привозятся новые орудия труда, и разделение между производством и [организацией] сношений вскоре вызывает новое разделение производства между отдельными городами, каждый из которых переходит к эксплуатации некоторой преобладающей отрасли промышленности. Мало-помалу начинает исчезать первоначальная местная ограниченность» [1]. Влияние города, возникшего и развивавшегося в системе феодальных отношений, постепенно сказалось на всех сторонах жизни феодального общества.

Существование, наряду с феодальной собственностью, единоличной собственности ремесленника на орудия производства и на свое частное хозяйство, основанной на личном труде, было также присуще феодальному способу производства на определенной ступени его развития как и существование, наряду с феодальной собственностью, единоличной собственности крестьянина. Некоторая заинтересованность в труде, которую в силу этого имел даже крепостной крестьянин, работавший на земле феодала и плативший ему тяжелую феодальную ренту, еще более возрастала у городских ремесленников, являвшихся лично свободными. Именно эта заинтересованность непосредственных создателей материальных благ в повышении производительности своего труда была могучим стимулом развития производительных сил феодального общества и основой его движения вперед.

Возникновение города во Франции свидетельствовало о начале процесса постепенного разложения натурально-хозяйственных отношений и развития в стране товарного производства. Развитие товарного производства в эпоху феодализма было процессом исторически прогрессивным. Его значение заключалось не только в том, что товарное производство обслуживало феодальный строй, но и в том, что оно подготовило некоторые условия для производства капиталистического.

Окончательное оформление поземельной и личной зависимости крестьянства от класса землевладельцев, с одной стороны, а также отделение ремесла от сельского хозяйства и возникновение города — с другой, привели к усилению феодальной эксплуатации непосредственных производителей, ибо с развитием городов и товарно-денежных отношений потребности феодалов все время увеличивались и феодалы испытывали все возраставшую жажду прибавочного продукта.

Страдая от закрепощения, от все усиливавшейся эксплуатации и от бесконечных феодальных усобиц, народные массы Франции отвечали на усиление феодального гнета

---

[1] К. Маркс и Ф. Энгельс. Немецкая идеология. Соч., т. IV, стр. 43.

антифеодальной борьбою, ибо классовая борьба между эксплуататорами и эксплуатируемыми является основной чертой феодального строя.

Одновременно с борьбою крестьян с феодалами развивалась не менее ожесточенная борьба горожан с их феодальными сеньерами. Возникнув на феодальной земле, нося еще полуаграрный характер и объединяя весьма разнородное и несплоченное население, на первых порах города не претендовали ни на экономическую независимость от феодалов, ни на самостоятельное управление. Однако, по мере своего развития и экономического усиления, города не могли не вступить в неизбежные столкновения с феодалами. Борьба городов за освобождение из-под власти их феодальных сеньеров, начавшаяся во Франции в XI в. и достигшая апогея в XII в., составляла первый значительный этап в истории города. Эта борьба привела к возникновению разнообразных форм городской организации и породила ее наивысшие формы — город-коммуну и город-республику.

Изменения, происшедшие во Франции в области социально-экономической и обусловленные ростом производительных сил, нашедшем свое выражение в общественном разделении труда между городом и деревней, вызвали ряд изменений и в области политической надстройки. Возникновение города знаменовало прежде всего зарождение экономических условий, постепенно подрывавших феодальную раздробленность. В городе же начал формироваться новый общественный слой, в руках которого сосредоточилось дальнейшее развитие производства и обмена и который явился союзником королевской власти в ее борьбе с крупными феодалами.

«Все революционные элементы,— указывал Энгельс,— которые образовывались под поверхностью феодализма, тяготели к королевской власти, точно так же как королевская власть тяготела к ним. Союз королевской власти и бюргерства ведет свое начало с X века; нередко он нарушался в результате конфликтов,— ведь в течение всех средних веков развитие не шло непрерывно в одном направлении; но все же этот союз, возобновляясь, становился все крепче, все могущественнее, пока, наконец, он не помог королевской власти одержать окончательную победу...» [1] Первое усиление королевской власти во Франции происходит именно в изучаемую нами эпоху.

Начало борьбы Капетингов, стремившихся к расширению своего домена, с крупными феодалами, желавшими сохранить

[1] Ф. Энгельс. О разложении феодализма и возникновении национальных государств. В кн.: Ф. Энгельс. Крестьянская война в Германии, Госполитиздат, 1952, стр. 158.

политическую независимость и выступавшими против всяких попыток государственной централизации, относится к XII в. В этой борьбе королевская власть опиралась на средних и мелких феодалов, охотно поддерживавших ее централизаторские усилия в связи с обострением классовой борьбы во Франции. Поддержку центральной власти оказывало и торгово-ремесленное население городов, непосредственно заинтересованное в ликвидации феодальной раздробленности и прекращении бесконечных, опустошительных феодальных войн. «Объединение более значительных областей в феодальные королевства,— указывали Маркс и Энгельс,— было потребностью как земельного дворянства, так и городов. Поэтому повсюду во главе организации господствующего класса — дворянства — стоял монарх» [1].

Но королевская власть во Франции, особенно в ранний период своего существования, отнюдь не была единственной силой, стремившейся к укреплению своего политического господства. Рядом с ней и предшествуя ей по времени стояло папство, желавшее сохранить свое политическое влияние и увековечить свое прежнее положение в качестве некоего крупного центра феодальной системы, каким оно являлось в период раннего средневековья. Владея приблизительно третью всех земель в каждом из западноевропейских государств и составляя поэтому крупную экономическую силу, церковь с ее феодальным землевладением служила тогда реальной связью между отдельными странами. Начиная с XI в. положение изменилось. В своем стремлении осуществить реакционную идею всеевропейского теократического государства, коренным образом противоречившую всему ходу исторического развития западноевропейских государств, папство пришло в неизбежное столкновение с королевской властью в отдельных государствах и потерпело в борьбе с этой властью полное политическое поражение. Разумеется, успех в борьбе с папством, проповедовавшим идею «божьего царства на земле» (это была чисто теократическая идея о всемогущей, вселенской церковной организации, с центром в городе Риме и с системой вассальной зависимости королей от римского первосвященника, при увековечении феодальной раздробленности), был достигнут не сразу. Изучение истории Франции показывает, что политическое поражение папства в борьбе с королевской властью подготовлялось в течение длительного времени и что борьбе Филиппа IV Красивого с Бонифацием VIII в начале XIV в. предшествовал ряд более мелких стычек между французскими

---

[1] К. Маркс и Ф. Энгельс. Немецкая идеология. Соч., т. IV, стр. 15.

королями и представителями теократической точки зрения. Начались эти стычки еще в XI в.

Таковы основные черты социально-экономической и политической истории Франции той эпохи, когда зародилась городская культура.

Возникает вопрос, что же из этого должно привлечь наше главное внимание и быть рассмотрено наиболее тщательно в связи с основной поставленной в данной работе задачей? Понятно, что мы не можем останавливаться с одинаковой подробностью на всех событиях, происходивших во Франции в XI—XII вв., и должны при отборе конкретных исторических фактов избрать для себя некий, вполне определенный угол зрения.

Мы избираем угол зрения, руководствуясь положением И. В. Сталина: «Говорят, что общественная жизнь находится в состоянии непрестанного движения и развития. И это верно: жизнь нельзя считать чем-то неизменным и застывшим, она никогда не останавливается на одном уровне, она находится в вечном движении, в вечном процессе разрушения и созидания. Поэтому в жизни всегда существует **новое и старое, растущее и умирающее,** революционное и контрреволюционное» [1]. Познание этого нового и противопоставление его старому, занимается ли исследователь вопросами социально-экономическими, вопросами политическими или же вопросами идеологическими, является его главной задачей не только при изучении тех или иных революционных переворотов, но и в пределах одной и той же социально-экономической формации. Ведь революцию подготовляет именно эволюция, т. е. такая форма общественного движения, когда прогрессивные элементы стихийно вносят в старые порядки мелкие, количественные, изменения. Стремление выделить эти прогрессивные элементы, как бы малы они ни были, из всей суммы познанных фактов, характерных для данного времени, является первой обязанностью историка.

Вот почему и мы, обращаясь к анализу интересующей нас эпохи, пытаемся прежде всего определить, каковы были основные тенденции ее развития, т. е. что именно во Франции XI—XII вв. созидалось, а что разрушалось, что было неодолимо растущим, а что стареющим и обреченным на неизбежное поражение. Это значит, что прежде всего мы останавливаемся на той социально-экономической действительности, которая обусловила зарождение данных идеологических явлений, и исследуем ту революционную оппозицию против феодализма, которая, будучи в свою очередь обусловлена социально-

---

[1] И. В. Сталин. Анархизм или социализм? Соч., т. 1, стр. 298.

экономическими условиями жизни феодального общества, оказывала огромное влияние на его духовную жизнь.

Непрерывная борьба крестьян с феодалами, а также ожесточенная и упорнейшая борьба горожан с их феодальными сеньерами являлись теми важнейшими факторами, в зависимости от которых развивались и разрешались все остальные конфликты в тогдашнем обществе.

«Именно Маркс впервые открыл великий закон движения истории,— писал Энгельс,— закон, по которому всякая историческая борьба — совершается ли она в политической, религиозной, философской или в какой-либо иной идеологической области — в действительности является только более или менее ясным выражением борьбы общественных классов, а существование этих классов и вместе с тем и их столкновения между собой в свою очередь обусловливаются степенью развития их экономического положения, характером и способом производства и определяемого им обмена» [1].

Положению непосредственных производителей материальных благ в феодальном обществе и их глубоко прогрессивной борьбе против господствующего класса и феодальной эксплуатации и посвящена настоящая глава.

ПОЛОЖЕНИЕ КРЕСТЬЯНСТВА И ЕГО БОРЬБА С ФЕОДАЛАМИ

В результате полного переворота в отношениях землевладения внутри франкского общества в VIII и IX вв., переворота, заключавшегося в утрате франкским крестьянством собственной земли и в параллельном росте крупной земельной собственности, место свободной крестьянской общины (являвшейся до того времени основою общества и превратившейся теперь в крепостную) заняло крупное феодальное поместье. Свободное франкское крестьянство в своей массе было превращено в феодально-зависимое и крепостное.

Процесс этого превращения был, естественно, весьма длительным, ибо, указывал Энгельс, «...прежде чем свободные франки могли сделаться чьими-либо поселенцами, они должны были каким-нибудь образом потерять аллод, полученный ими при оккупации земли, должен был образоваться собственный класс безземельных свободных франков» [2]. Этот класс появился в результате начавшейся земельной концентрации,

---

[1] Ф. Энгельс. Предисловие к третьему немецкому изданию «Восемнадцатое брюмера Луи Бонапарта» К. Маркса. К. Маркс и Ф. Энгельс. Избр. произв., т. 1, 1948 г., стр. 211.

[2] Ф. Энгельс. Франкский период. К. Маркс и Ф. Энгельс Соч., т. XVI, ч. 1, стр. 397.

неизбежной там, где возникла свободно отчуждаемая земельная собственность. Войны, конфискация имуществ, уступки земель в пользу церкви крестьянами (под давлением тех или иных обстоятельств или же в результате особого способа церкви привлекать к себе дарителей, предоставляя им право пользоваться за оброк не только их прежней землей, но и прибавленной к ней церковной), прямые захваты крестьянской земли крупными землевладельцами и т. д. значительно ускоряли этот процесс.

Свободные простые люди (Gemeinfreie, по терминологии Энгельса) при Карле Великом все более исчезают, ибо постепенное лишение земельной собственности и страх перед прямым разорением от военной службы толкали их под иго крепостничества.

Являясь вначале юридически равноправными с вотчинниками, несмотря на экономическую от них зависимость, свободные поселенцы на землях крупных землевладельцев постепенно стали зависеть от них и в политическом отношении. В эпоху Карла Великого, писал Энгельс, экономическое подчинение получило политическую санкцию. Свобода франкского крестьянина, понесшая уже сильный ущерб в результате утраты этим свободным крестьянином его наследственной земли, стала, таким образом, еще ограниченнее.

Коренные сдвиги в классовых отношениях франкского общества, выразившиеся в том, что наряду с крупными землевладельцами и их свободными вассалами образовался класс несвободных, все более поглощавший еще сохранивших свободу простых людей,— совершались, конечно, не мирным путем, а в условиях непрерывной борьбы народных масс. Крестьянство, лишавшееся земли и закрепощаемое крупными землевладельцами, отвечало на это восстаниями.

В X и XI вв. положение крестьянства еще больше ухудшилось. Утратив земельную собственность, а вместе с нею и личную свободу, оно увидело себя опутанным множеством сеньериальных повинностей и оказалось вынужденным уплачивать своим сеньерам в виде феодальной ренты прибавочный продукт своего труда. Феодальная собственность на землю, при мелком характере производства (соответствовавшего уровню производительных сил, достигнутого феодальным обществом), была связана с обязательной необходимостью для феодала наделять непосредственных производителей средствами производства, т. е. прежде всего землей. Однако характер мелкого производства определял хозяйственную самостоятельность мелких производителей, поэтому условием системы барщинного хозяйства являлась личная зависимость крестьянина от феодала.

«Если бы помещик не имел прямой власти над личностью крестьянина, то он не мог бы заставить работать на себя человека, наделенного землей и ведущего свое хозяйство. Необходимо, следовательно, «внеэкономическое принуждение», как говорит Маркс, характеризуя этот хозяйственный режим...» [1],— писал Ленин. Таким образом, определяя ту роль, которую при феодализме играло внеэкономическое принуждение, необходимо иметь в виду, что оно выступало в средневековом обществе как средство получения феодальной ренты собственниками земли, в то время как сама феодальная рента (во всех ее видах) являлась экономической формой реализации земельной собственности.

Вопрос о роли внеэкономического принуждения в феодальном обществе поставлен в труде И. В. Сталина «Экономические проблемы социализма в СССР». «Конечно,— указывает И. В. Сталин,— внеэкономическое принуждение играло роль в деле укрепления экономической власти помещиков-крепостников, однако, не оно являлось основой феодализма, а феодальная собственность на землю» [2].

В течение XI и XII вв. феодальная рента непрерывно увеличивалась. Феодалы стремились умножить повинности крестьян и, основываясь на своей земельной собственности, предъявляли последним все новые и новые требования.

Характеризуя тяжелое положение непосредственных производителей в это время, Энгельс указывал: «**Все, что не входит в феодальную иерархию, так сказать, не существует; вся масса крестьян, народа, даже не упоминается в феодальном праве**» [3]. А это значит, писал он далее, что крепостной крестьянин облагался налогами и повинностями по произволу господина, не был защищен законом, не мог ни жениться, ни переменить жилища, ни передать кому-либо своих сбережений без разрешения господина, был должен отдавать феодалу лучшую голову своего скота при вступлении в наследство и пр. При этом сеньеры не ограничивались прикреплением крестьян к земле (servage de glèbe), но восстанавливали нередко и личное рабство.

Прекрасной иллюстрацией к словам Энгельса служит письмо клюнийского аббата, писавшего в начале XII в.: «Всем ведомо, как светские сеньеры утесняют своих несвободных крестьян — мужчин и женщин. Не довольствуясь обычными их повинностями, они постоянно и без милосердия изъ-

---

[1] В. И. Ленин. Развитие капитализма в России. Соч., т. 3, стр. 159.

[2] И. Сталин. Экономические проблемы социализма в СССР, стр. 41.

[3] Ф. Энгельс. О Франции в эпоху феодализма. Архив Маркса и Энгельса, т. X, стр. 280.

являют притязания на самое их имущество, вместе с их личностью и на самую их личность вместе с имуществом. И вот, сверх положенного они трижды, четырежды и сколько им вздумается раз в году добро их расхищают, бесчисленными службами их утесняют и тяжкое невыносимое бремя на них налагают, так что большинство вынуждено покидать собственную землю и убегать на чужбину» [1].

Положение крестьян, страдавших от все усиливавшейся феодальной эксплуатации и от бесконечных файд, разорявших крестьянское хозяйство, ухудшалось еще более в результате постоянных неурожаев и голодовок, связанных с низкой рутинной техникой сельского хозяйства. Хроники того времени переполнены описаниями стихийных бедствий, от которых страдали в первую очередь народные массы.

Так, например, Рауль Глабер, рассказывая о событиях 1032 г., рисует картины страшного голода, поразившего в это время Бургундию. Гибель, рассказывает Рауль, угрожала почти всему человеческому роду, ибо казалось, что все стихии вступили в ожесточенную борьбу между собой. «Непрерывными дождями вся земля была залита до того, что в течение трех лет нельзя было найти борозды, годной для посева. А ко времени жатвы сорные травы и проклятый куколь покрыли поверхность всех полей... Весь род человеческий изнывал от отсутствия пищи» [2]. Когда же, говорит Рауль далее, люди съели весь скот и птицу, а голод все увеличивался, они начали употреблять в пищу лесные коренья, водоросли и даже самые неслыханные вещи, например, вырывали мертвые тела и даже убивали людей и пожирали их. Смертность от голода так возросла, что и перекрестки дорог и лишенные жнивья поля шли под кладбища. Очень многие бедняки покидали родные деревни, ища спасения на чужбине, но не дойдя до не пораженных бедствием мест, погибали в пути, ослабев от голода. Голодовки, сопровождавшиеся всевозможными эпидемиями, повторялись периодически. Естественно, что в таких условиях непрерывно усиливавшаяся феодальная эксплуатация вызывала со стороны крестьян все возраставший отпор.

Авторы средневековых хроник, стоявшие на страже интересов господствующего класса, упорно замалчивали события, связанные с движениями тех самых народных масс, которые даже не упоминались в феодальном праве. Лишь самые крупные антифеодальные выступления крестьян регистрировались церковными хронистами.

---

[1] Petri Venerabilis Epistola 29 ad Bernardum. Migne, Patrologia Latina (PL), t. 189, col. 146.

[2] Glabri Rodulphi Historiarum libri V. Recueil des Historiens des Gaules et de la France, t. X, p. 47—48.

Наиболее интересной в этом смысле является, несомненно, хроника Гильома Жюмьежского, относящаяся к началу XI в. и рассказывающая о крестьянском восстании, вспыхнувшем в самом конце X в. в Нормандии. Поскольку это свидетельство является уникальным, как по своей значимости, так и по своей полноте, мы приводим его целиком.

Рассказывая о начале правления нормандского герцога Ричарда II, Гильом Жюмьежский отмечал, что именно в это время (т. е. в 997 г.) в Нормандии возник «некий рассадник губительного раздора». «Ибо,— писал он,— крестьяне единодушно стали устраивать по разным графствам Нормандского отечества многочисленные сходки (conventicula) и постановляли жить по своей воле, дабы и лесными угодьями, и водными благами пользоваться по своим законам, вопреки всем запретам установленного перед тем права. И чтобы утвердить эти решения, от каждого сборища неистовствующего народа выбирали они по два посланца, которые передали бы их постановления на утверждение общего собрания всей земли. Когда герцог узнал об этом, он тотчас же направил против них графа Рауля с большим войском, чтобы он усмирил мужицкую дерзость и прекратил крестьянские сборища. И вот он без замедления, тотчас же захватил всех посланцев вместе с некоторыми другими и, отрубив им руки и ноги, отослал искалеченными к своим, дабы удержали их от таковых [поступков] и примером своим вразумили их, чтобы те не испытали еще худшего. Вразумленные таким образом крестьяне поспешили прекратить сборища и вернулись к плугам своим» [1].

Рассказ Гильома Жюмьежского позволяет сделать некоторые выводы, и прежде всего о том, что классовые противоречия между крестьянами и феодалами проявлялись во Франции в X и XI вв. уже в весьма резких формах. Программа восставшего крестьянства, как это следует из рассказа Гильома Жюмьежского, носила ярко выраженный антифеодальный характер,

---

[1] «Nam rustici unanimes per diversos totius Normannicae patriae comitatus plurima agentes conventicula juxta suos libitus vivere decernebant; quatenus tam in silvarum compendiis, quam in aquarum commerciis, nullo obsistente ante statuti juris obice, legibus uterentur suis; quae ut rata manerant, ab unoquoque coetu furentis, vulgi duo eliguntur legati, qui decreta ad Mediterraneum roboranda ferrent conventum. Quod ut dux agnovit, protinus Rodulphum comitem cum militum multitudine iliis destinavit, qui agrestam comprimeret ferocitatem, et rusticem dirimeret concionem. Qui, non morans jussa, cunctos confestim legatos cum nonnullis allis cepit, truncatisque manibus ac pedibus, inutiles suis remisit qui eos a talibus compescerent et ne deteriora paterentur suis eventibus cautos redderent. His rustici expertis, festinato concionibus omissis, ad sua aratra sunt reversi». Willelmi Gemeticensis monachi Historia Normannorum. Rec. des Hist., t. X, p. 185.

ибо крестьяне ставили своей целью добиться возможности «жить по собственной воле и управляться собственными законами», т. е. стремились фактически к ликвидации феодального землевладения и к полной отмене всякой феодальной эксплуатации. Восстановление прежней общины-марки было официальным лозунгом движения. Очень важно отметить и то обстоятельство, что восставшие нормандские крестьяне создали определенную организацию, ибо крестьяне не только собирались «по графствам Нормандии» и избирали на этих собраниях уполномоченных, но и давали последним наказы, которые те должны были обнародовать и утвердить на общем собрании всей земли. «Нет сомнения в том,— совершенно правильно утверждает советский исследователь Бартенев в своей специальной статье, посвященной нормандскому восстанию крестьян,— что упоминаемые в хронике conventicula не что иное, как пережиток уцелевшей общественной организации маркового происхождения. Именно наличие пережитков маркового устройства только и могло обеспечить такую четкую организацию восстания» [1].

О характере наказов, которые крестьяне давали своим выборным, до известной степени можно судить по данным поэтического произведения «Roman de Rou», написанного Робертом Ваком на основании хроники Гильома Жюмьежского и относящегося к 70-м годам XII в. В уста восставших крестьян Роберт Вак вкладывал следующие слова: «Каждый день тягостен для нас. Мы не имеем никаких доходов, так как много повинностей — оброк и барщина. Зачем позволять так давить на себя. Избавимся от их [т. е. феодалов.— *Н. С.*] власти... Мы такие же люди, как и они, у нас такие же члены и такое же большое тело, как и у них, и мы также можем страдать. Нам только недостает мужества. Свяжемся клятвой помогать друг другу и держаться вместе. А если захотят они нас «воевать»,— против одного рыцаря у нас тридцать или сорок крестьян, ловких и сильных воинов» [2].

Повсеместное и массовое восстание 997 г. вызвало у феодалов Нормандии панический ужас, и они поспешили выставить против восставших крестьян многочисленное ополчение рыцарей. Последние применили по отношению к ним ту подлую тактику, которую феодалы, как правило, применяли при расправе со многими из позднейших крестьянских движений на

---

[1] А. С. Бартенев. Из истории крестьянского восстания в Нормандии в конце X в. «Ученые записки ЛГПИ», т. V, вып. 1, 1940, стр. 126. См. также статью А. С. Бартенева «Образование герцогства нормандского». «Ученые записки Саратовского гос. ун-та», 1939, т. I.

[2] А. С. Бартенев. Из истории крестьянского восстания в Нормандии, стр. 127.

Западе, стремясь обезглавить их. Все крестьянские уполномоченные были схвачены и подвергнуты страшным пыткам, а оставшиеся без вожаков крестьяне были вынуждены отказаться от своих замыслов.

В 1024 г., 27 лет спустя после восстания нормандских крестьян, вспыхнуло подобное же восстание в Бретани. Восставшие перебили своих сеньеров и сожгли большое количество феодальных замков. Плохо вооруженные, они были в конце концов побеждены бретонскими рыцарями, однако последние одержали победу с большим трудом. Крестьяне сражались ожесточенно и были побеждены только после многих кровопролитных сражений [1].

Борьба крестьян с феодалами, имевшая глубоко прогрессивное значение и на самых ранних ступенях развития феодального общества, как борьба за уменьшение феодальной ренты, за улучшение жизни и условий труда непосредственных производителей, а следовательно, и за более быстрое развитие производительных сил, привлекала самое пристальное внимание основоположников марксизма. Так, обращаясь к истории Франции конца X и XI в., Маркс указывал: «В XI столетии была война между французскими и нормандскими рыцарями, и крестьяне подняли восстание. Рыцари немедленно же забыли свои раздоры и объединились, чтобы раздавить крестьянское движение» [2]. По этому же вопросу Энгельс писал: «В 997 г.— первое крестьянское восстание в Нормандии, жестоко подавленное в зародыше. В 1024 г.— восстание в Бретани, где происходит настоящая крестьянская война...» [3] К такого же рода антифеодальным восстаниям необходимо отнести и «голодный бунт» во Фландрии в 1035 г.

Таковы наиболее яркие факты антифеодальной борьбы крестьян в конце X и в XI в. Размах этих движений был настолько велик, что даже монахи, авторы хроник, не обошли выступлений крестьян молчанием, и хотя с величайшей злобой по отношению к восставшим, но все же отметили их борьбу с феодалами в хрониках.

В своей ненависти к феодалам крестьяне охотно использовали любую возможность для выступлений против своих угнетателей. Ярким доказательством этого явилось выступление крестьян на стороне Людовика Толстого против сеньера Пюизе в 1111 году.

---

[1] H. Martin. Histoire de France, t. III, Paris, 1856, p. 59—60.

[2] К. Маркс. Речь о Парижской Коммуне 23/V 1871 г. К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. XIII, ч. II, стр. 655.

[3] Ф. Энгельс. О Франции в эпоху феодализма. Архив Маркса и Энгельса, т. X, стр. 284.

Крестьяне выступали против своих угнетателей с оружием в руках. Но борьба крестьян принимала также и другие формы, в частности, выражалась в массовом бегстве крестьян из-под власти их сеньеров.

Наибольших размеров бегство крестьян достигло в эпоху первых крестовых походов и особенно во время так называемого похода бедноты (1096 г.), предпринятого крестьянами в надежде на полное освобождение, но закончившегося для подавляющего большинства участников похода гибелью.

О массовом участии крестьянства в походе бедноты свидетельствуют все современные хроники. Об огромном количестве пеших людей, выступивших в поход, говорят и реймский монах Роберт [1], и аббат Гвиберт Ножанский, отмечавший, что хотя призыв папы Урбана II и был обращен исключительно к франкам, не осталось «ни одного христианского народа», который не выступил бы после Клермонского собора (1095 г.) и не пожелал бы принять участия в движении на Восток [2]. То же самое отмечал в первой книге своей «Истории иерусалимского похода» и Альберт Ахенский, утверждая, что с Петром Пустынником шли тысячи пеших и что он двинулся в путь, сопровождаемый армией бесчисленною, как песок морской [3].

Почти в тех же выражениях повествовала о походе бедноты и Анна Комнина. С особенною поспешностью, говорила она, на призыв папы откликнулись франки, которые стекались со всех сторон, так что все дороги во Франции были покрыты народом, стремившимся принять участие в объявленном походе. Резкая разница, существовавшая между народными и феодальными элементами среди крестоносцев, не укрылась от взора византийской принцессы, писавшей, что, кроме полков и отрядов франкских, шла безоружная чернь с женами и детьми, превышая своим числом песок и звезды. Отряды эти, по выражению Анны, сходились и сливались вместе, как воды рек стекаются в один бассейн, и двигались по направлению к Константинополю, предшествуемые саранчею, которой они равнялись по своему числу [4]. Очень живо изображала Анна в 10-й книге своей «Алексиады» то впечатление, которое испытали жители Константинополя, увидев под стенами своего

---

[1] Roberti monachi Historia Iherosolymitana. Recueil des Historiens des croisades. Historiens Occidentaux, t. III, Paris, 1846, p. 730.

[2] Guiberti abbatis de Novigento Gesta dei per francos sive Historia Hierosolymitana. Migne, PL, t. 156, col. 686.

[3] Alberti Aquensis Historia Hierosolymitanae expeditionis. Gesta dei per francos. Ed. Bongarsius, Hanoviae, 1611, p. 186.

[4] Перевод «Алексиады» с греческого см. у М. М. Стасюлевича в его книге «История средних веков в ее писателях», т. III, стр. 167—168.

города огромную массу участников похода бедноты. Бесчисленное войско франков, говорила Анна, казалось столь большим, что можно было подумать, будто «целая Европа, неожиданно воспрянув с своего седалища, обрушилась на Азию».

Социальный состав крестоносцев, выступивших в поход через несколько месяцев после Клермонского собора (весною 1096 г.), т. е. задолго до того, как в путь двинулась армия хорошо вооруженных и экипированных рыцарей, наиболее ярко характеризует хроника Гвиберта Ножанского.

Кроме графов, говорил Гвиберт, выразивших желание принять участие в походе, к этому же стремилось и низшее рыцарство, а также и бедняки, чрезвычайно страдавшие в это время от голода. Не имея средств для приобретения дорого стоившего хлеба, они искали возможности избавиться от лишений и устремлялись в добровольное изгнание бесчисленными толпами. «Некоторые бедняки,— читаем мы далее в хронике,— подковав быков, как это делают с лошадьми, и запрягши их в двухколесные тележки, сносили в них пожитки и маленьких детей; когда этим детям попадался на пути какой-нибудь замок или город, они спрашивали, не Иерусалим ли это, к которому они стремятся» [1]. Нужда народных масс, говорил Гвиберт, была настолько велика, что бедная средствами, но богатая числом чернь выступила в поход, не дожидаясь князей, собиравшихся в дорогу продолжительно и мешкотно.

Гвиберту Ножанскому вторил нормандский монах Ордерик Виталий (умер в 1142 г.), изображавший положение дел в феодальной Европе в самых мрачных тонах. В последние годы XI в., писал он в 9-й книге своей обширной «Церковной истории», смуты и войны волновали почти всю вселенную, смертные грабили и убивали друг друга без всякой жалости, злоба во всех ее видах достигла крайних пределов и причиняла тем, которые были исполнены ею, бесчисленные беды. В довершение всех этих бедствий, указывал далее летописец, в стране началась страшная засуха. Она сожгла траву на лугах, истребила всю жатву и овощи и вызвала во Франции ужасный голод. «Страна была отягчена великою смертностью» [2].

Неудивительно, говорил Ордерик, что речь Урбана II нашла столь горячий отклик у множества его слушателей и что после Клермонского собора «изумительное стремление» идти на Восток овладело и богатыми, и бедными, и горожанами, и поселянами [3]. Настойчивое желание крестьянства избавиться

---

[1] Guiberti abbatis de Novigento Gesta dei per francos. Migne, PL, t. 156, col. 704.

[2] Orderici Vitalis Historia ecclesiastica. Rec. des Hist., t. XII, p. 661.

[3] Ibidem, p. 661—662.

от тяжелого положения, в котором оно находилось, являлось главной причиной похода бедноты в Палестину. Обстановка в Европе накануне похода бедноты не отличалась резко от той обстановки, которую изобразил в свое время Рауль Глабер, описывая картины страшного голода, поразившего Бургундию в начале XI в.

Поход бедноты, как свидетельствуют его современники, был начат самими народными массами, стихийно поднявшимися в различных частях французского королевства и столь же стихийно объединившимися вокруг «глупого, как осел», по меткой характеристике Маркса, «дуралея» Петра Пустынника, проповедовавшего крестовый поход в Южной Франции. К великому числу пеших франков, поднявшихся в разных частях французского королевства, по словам Альберта Ахенского, в это время присоединилось лишь 8 рыцарей, руководимых Вальтером Голяком и искавших легкой наживы на Востоке.

Не имевшие никаких средств, отряды бедноты, двигавшиеся через Венгрию и Болгарию к Константинополю, существовали за счет местного населения и встречали с его стороны соответствующий отпор. И болгары, и венгры преследовали всех отстававших от армии и беспощадно уничтожали этих, как они говорили, не крестоносцев, а лжехристиан и воров. Особенно сильному избиению участники похода подверглись, дойдя до Дуная, где венгры перебили такое их множество, что, по словам Альберта Ахенского, воды Дуная побагровели от крови и исчезли под трупами, которые плыли вниз по реке[1].

Нельзя приписывать все бесчинства, совершенные крестоносной армией по пути к Константинополю, тем крестьянским отрядам, которые двигались на Восток в надежде обрести там свободу и землю, утраченные крестьянами в Европе. Значительную часть участников похода бедноты составлял «всякий сброд», как его называет Маркс, т. е. всякого рода деклассированные элементы, присоединившиеся к походу с единственной целью разбоя и грабежа. Однако нельзя отрицать и того, что сами крестьяне, бежавшие от феодального гнета целыми семьями, были вынуждены заниматься по пути на Восток «самоснабжением», т. е. попросту грабить местное население или же нищенствовать.

Точно так же вела себя «армия» Петра Пустынника и в пределах самой Византии. Не имея возможности заплатить за провиант, предоставленный им по приказанию византийского императора, отряды Петра Пустынника нападали на византийские города, истребляли сопротивлявшихся и вели себя, по

[1] Alberti Aquensis Historia Hierosolymitanae expeditionis. Ed. Bongarsius, p. 186—188.

выражению Вильгельма Тирского, как разбойники, грабя жителей и угоняя с собой стада крупного и мелкого скота [1].

Вследствие этого византийский император Алексей Комнин поспешил избавиться от отрядов Петра Пустынника, разрушавших и поджигавших дворцы в предместьях Константинополя и доходивших, как утверждали современные хронисты до растаскивания свинца, покрывавшего крыши церквей, и продажи его затем самим же грекам [2]. «Армия» Петра Пустынника была немедленно переправлена в Малую Азию. Большинство участников похода бедноты даже не умело владеть оружием и было либо просто истреблено тюрками-сельджуками, либо обращено ими в рабство. «Сколько черепов,— восклицал Фулькерий Шартрский, капеллан Балдуина Фландрского, сопровождавший его в первом походе рыцарей,— мы нашли раскиданными по дороге за этим городом [Никомедией]. Это были все наши, еще новички или даже совершенные невежды в искусстве стрелять из арбалета, и турки перерезали их...» [3]

Попытка французских крестьян бежать из-под власти своих сеньеров, воспользовавшись той обстановкой, которая сложилась на Западе непосредственно после Клермонского собора, окончилась, таким образом, трагически. Вместо земли и свободы, о которых они мечтали, они обрели на Востоке лишь смерть, и хотя не отказались совсем от мысли найти желаемое в заморских странах, однако уже никогда больше не предпринимали самостоятельных походов.

В дальнейшем крестьяне присоединялись к отрядам рыцарей, хотя и преследовали при этом прямо противоположные феодалам цели. Наиболее подробные данные об участии народных элементов в первом походе рыцарей сообщает хроника Раймунда Агильского, бывшего капелланом Раймунда Тулузского. В этой хронике Раймунд Агильский пишет, что в войсках Боэмунда Тарентского имелись крестьяне; что в лагере крестоносцев под Антиохией находились весьма многочисленные бедняки, занимавшиеся сооружением укреплений под стенами города и радовавшиеся самой ничтожной добыче; что именно эти народные элементы, имевшиеся в крестоносной армии, не раз поднимали восстания против князей и требовали движения крестоносных отрядов дальше: от Антиохии — к Марре, от Марры — к Триполи, от Триполи — к Иерусалиму. Не получая

---

[1] Willelmi Tyrensis archiepiscopi Historia rerum in partibus transmarinis gestarum. Rec. des Hist. des croisades. Hist. Occident., t. I, Paris, 1844, p. 73.

[2] Roberti monachi Historia Iherosolymitana. Rec. des Hist. des croisades. Hist. Occident., t. III, Paris, 1844, p. 732.

[3] Fulcherii Carnotensis Historia Hierosolymitana. Ibidem, p. 332.

того, чего они желали, крестьяне настойчиво стремились вперед, в надежде достигнуть обещанного им на Клермонском соборе «земного рая». «Между тем,— говорит Раймунд Агильский,— как наши князья изобретали новые предлоги, чтобы остаться у стен Триполи, господь внушил своему народу такую ревность итти к Иерусалиму, что никто не мог удержать ни себя, ни других» [1].

Крестьяне, шедшие на Восток и надеявшиеся путем участия в крестовом походе освободиться от власти феодальных сеньеров и избавиться от жестокой эксплуатации, мало задумывались над лозунгами, провозглашенными церковью, хотя несомненно, что в эпоху средневековья церковь пользовалась огромным идеологическим влиянием. К массовому добровольному изгнанию из Европы крестьян побуждали весьма реальные интересы, а не те религиозные представления, которые церковные проповедники пытались внушить народу.

На это указывал еще Чернышевский. «А крестовые походы, а религиозные междоусобия? — писал он в письме к сыну.— Считать эти факты, совершавшиеся под знаменами церкви, делами, происходившими по религиозным мотивам, иллюзия. Эмблемы, знамена были церковные. Мотивы были обыкновенные житейские» [2].

Народ был далек от официальных церковных лозунгов, как свидетельствует об этом верный слуга католической церкви Альберт Ахенский, отмечавший в своей хронике, что среди громадного сборища «безумных и легкомысленных людей», т. е. участников похода бедноты, встречались «самые омерзительные преступления». Но что же именно вызывало столь сильное негодование Альберта Ахенского? Оказывается, что некие участники похода бедноты признавали «наделенными божественной благодатью» гуся и козу и видели в этих животных своих вожаков по пути в Иерусалим. «Им,— говорил Альберт Ахенский,— оказывался почет, и эти люди, сами подобные животным, оставались в своем заблуждении с совершенным спокойствием души» [3]. Стоит только представить себе толпы крестьян, следующих по пути к «освобождению гроба господня» под «водительством» домашних животных и тем самым полностью дискредитирующих церковную проповедь, для того

---

[1] Raimundi de Aguilers canonici Podiensis Historia francorum qui ceperunt Iherusalem. Rec. des Hist. des croisades. Hist. Occident., t. III, p. 291; см. также p. 244, 245, 249, 255, 262, 271.

[2] «Чернышевский в Сибири. Переписка с родными», вып. II, М., 1913, стр. 101.

[3] Alberti Aquensis Historia Hierosolymitanae expeditionis. Ed. Bongarsius, p. 196.

чтобы негодование Альберта Ахенского стало вполне понятным. Церковь никак не могла допустить подобных пережитков язычества, ибо она стремилась держать народ целиком под своим влиянием.

Опасность крестьянских восстаний, подобных восстанию 997 г. в Нормандии или восстанию 1024 г. в Бретани, сильно тревожила католическую церковь, стремившуюся всеми силами оградить господствующий класс от подобных потрясений и пытавшуюся направить народное недовольство против далеких «врагов христианской веры». Наиболее ярким выражением церковной тактики в этом смысле являлась речь папы Урбана II, с которой он выступил на Клермонском соборе, подробно записанная присутствовавшим там реймским монахом Робертом. Как известно, Урбан II произнес эту речь под открытым небом, и поэтому ее могли слышать многие.

Искусно построенная и рассчитанная на возбуждение христианского фанатизма перечислением всевозможных «мучений», которым якобы подвергались христиане на Ближнем Востоке, речь Урбана II интересна для нас главным образом тем, что в ней ярко и выпукло отражалось стремление церкви установить в интересах господствующего класса социальный мир внутри Европы и всячески затушевать классовые противоречия между крестьянами и феодалами, объединив их в общем понятии «христовых воинов»[1]. «Да не увлекает вас,— говорил папа Урбан II, обращаясь к слушателям,— какое-нибудь стяжание или забота о домашних делах, потому что земля, которую вы населяете, окружена и сдавлена со всех сторон морем и горными хребтами, и вследствие того она сделалась тесною при вашей многочисленности. Богатствами она не обильна и едва дает хлеб тем, кто ее обрабатывает. Отсюда происходит то, что вы друг друга кусаете и друг с другом сражаетесь, ведете войны и наносите смертельные раны. Теперь же может прекратиться ваша ненависть, смолкнет вражда, стихнут войны и задремлет междоусобие. Предпримите путь ко гробу святому, исторгните ту землю у нечестивого народа и подчините ее себе. Земля та... «течет медом и млеком». Иерусалим — это плодоноснейший центр земли, второй рай утех»[2].

---

[1] Любопытно отметить, что стремление всячески затушевать острые классовые противоречия в Западной Европе во время первого крестового похода и показать крестоносцев, как нечто совершенно единое, весьма характерно и для современных фальсификаторов истории, выступающих в роли апологетов папства См. М. А. Заборов. Первый крестовый поход в изображении католического мракобеса. Сб. «Средние века», т. III, М., 1951, стр. 309.

[2] Roberti monachi Historia Iherosolymitana. Rec. des Hist. des croisades. Hist. Occident., t. III, p. 728—729.

Не говоря уже о том, что в этих словах папы Урбана II откровенно выражена истинная, чисто грабительская цель крестовых походов, данное место из его выступления на Клермонском соборе вызывает особый интерес. Оно ясно свидетельствует о том страхе, который испытывала церковь перед возможным подъемом крестьянского антифеодального движения.

Богатые, говорил папа далее, пусть помогут бедным и поведут их с собой на войну, снарядив их на свой счет. Повсюду должно воцариться спокойствие, и всякая вражда среди христиан. должна полностью прекратиться. Так, прельщая народные массы заманчивыми картинами будущих завоеваний и настойчиво сопоставляя скудную европейскую землю с плодороднейшей землей Палестины, папа стремился одновременно к созданию многочисленной крестоносной армии и в то же время к установлению «мира» в Западной Европе, выводя все «недовольные» элементы за ее пределы.

Разумеется, последнее не могло быть достигнуто. Тем не менее надо признать, что в конце XI в. католической церкви в известной мере удалось придать недовольству народных масс «пассивную» форму. и отвлечь своею проповедью крестоносного движения некоторую часть крестьян от активной борьбы с феодалами.

РОСТ ГОРОДОВ И ОСВОБОДИТЕЛЬНОЕ ДВИЖЕНИЕ ГОРОЖАН ПРОТИВ ИХ ФЕОДАЛЬНЫХ СЕНЬЕРОВ

Одновременно с борьбой крестьян с феодалами шла непрерывная и ожесточенная борьба горожан с их феодальными сеньерами, борьба, принявшая особенно бурный характер в Северо-Восточной Франции (так называемое коммунальное движение XII в.) и имевшая очень большое значение для всего феодального общества. Однако, прежде чем перейти к конкретному описанию этой борьбы, необходимо остановиться на общей характеристике средневекового города и его роли в развитии Франции.

Стремясь утвердить представление о вечности капиталистических отношений, буржуазные (и особенно современные) фальсификаторы истории ставят знак равенства между товарным производством, с одной стороны, и капиталистическим — с другой, хотя весь ход исторического развития показывает, что отождествлять товарное производство с капиталистическим никоим образом нельзя. Товарное производство существовало и при рабовладельческом строе, и в эпоху феодализма. Вот почему, говоря о роли товарного производства в различных общественных формациях, И. В. Сталин указывает: «Нельзя рассматривать товарное производство, как нечто

самодовлеющее, независимое от окружающих экономических условий. Товарное производство старше капиталистического производства. Оно существовало при рабовладельческом строе и обслуживало его, однако не привело к капитализму. Оно существовало при феодализме и обслуживало его, однако, несмотря на то, что оно подготовило некоторые условия для капиталистического производства, не привело к капитализму» [1].

Товарное производство приводит к капитализму лишь в том случае, если существует частная собственность на средства производства, а рабочие, лишенные средств производства, вынуждены продавать свою рабочую силу, как товар, который может купить капиталист и эксплуатировать в процессе производства. В свете этих методологических указаний И. В. Сталина, наносящих сокрушительный удар всем буржуазным защитникам антинаучной и лживой «теории вечности капиталистических отношений», необходимо рассматривать и товарное производство в эпоху феодализма.

«При феодальном строе основой производственных отношений является собственность феодала на средства производства и неполная собственность на работника производства,— крепостного, которого феодал уже не может убить, но которого он может продать, купить. Наряду с феодальной собственностью существует единоличная собственность крестьянина и ремесленника на орудия производства и на свое частное хозяйство, основанная на личном труде. Такие производственные отношения в основном соответствуют состоянию производительных сил в этот период» [2].

И в деревне, и в городе в эпоху феодализма безраздельно господствовало мелкое производство. Мелкое крестьянское хозяйство в деревне было так же характерно для феодального строя, как и мелкая мастерская ремесленника в городе. Существование единоличной собственности крестьянина и ремесленника на орудия производства и на свое частное хозяйство, основанной на личном труде, наряду с феодальной земельной собственностью, составлявшей основу феодализма, было спецификой феодального строя. Это обусловливало, как уже было указано выше, некоторую заинтересованность непосредственных создателей материальных благ в повышении производительности их труда и содействовало таким образом росту производительных сил феодального общества.

В хозяйственной деятельности городского ремесленника, лично свободного и не пользовавшегося землею, как главным средством своего производства, феодал играл меньшую роль,

---

[1] И. Сталин. Экономические проблемы социализма в СССР, стр. 15—16.

[2] История ВКП(б). Краткий курс, стр. 120.

чем в хозяйственной деятельности крепостного крестьянина. Кроме того, концентрация населения за городскими стенами создавала более благоприятные условия для борьбы горожан с их феодальными сеньерами, чем условия, в которых жили крестьяне в деревне, и придавала этой борьбе более организованный характер. Вследствие всего этого феодальная эксплуатация городского населения, несмотря на всю ее тяжесть, была все же меньшей, чем феодальная эксплуатация крепостного крестьянства. По мере экономического усиления городов и роста организованности горожан, господствующему классу во Франции приходилось все больше считаться с последними и в значительной мере ограничивать свои аппетиты. В результате экономическое, политическое и культурное развитие городов шло быстрее, чем развитие феодальной деревни.

Однако, несмотря на то, что ремесленники были лично свободными людьми и значительно меньше зависели от феодала, чем крепостные крестьяне, их собственность не являлась свободною собственностью. Она носила сословно-корпоративный характер, всецело определявшийся существовавшим тогда феодальным строем. Феодальная организация ремесла в городах соответствовала феодальной структуре земельной собственности.

Рассматривая цеховую организацию ремесла на первом этапе ее истории, мы замечаем, что, порожденная феодальным строем страны, она создавала в то время благоприятные условия для развития производительных сил внутри города. Она охраняла ремесленников от чрезмерной эксплуатации со стороны феодалов и обеспечивала существование мелких производителей при чрезвычайной узости тогдашнего рынка. В дальнейшем положение дел изменилось: «...феодальная организация земледелия и промышленности, одним словом, феодальные отношения собственности, уже перестали соответствовать развившимся производительным силам. Они тормозили производство, вместо того чтобы его развивать. Они превратились в его оковы. Их необходимо было разбить, и они были разбиты» [1].

Как уже было указано выше, товарное производство в эпоху феодализма, хотя и не привело к капитализму, подготовило некоторые условия для капиталистического производства. Возникла возможность дальнейшего роста общественного разделения труда, являвшегося основой всего процесса развития товарного хозяйства и капитализма.

---

[1] К. Маркс и Ф. Энгельс. Манифест Коммунистической партии, Госполитиздат, 1952, стр. 38.

При господстве натурально-хозяйственных порядков феодальное общество состояло из массы однородных хозяйственных единиц (феодальных поместий), и каждая такая хозяйственная единица, базировавшаяся на эксплуатации мелких крестьянских хозяйств, производила все виды хозяйственных работ (от добывания сырья до подготовки его к потреблению) самостоятельно. При товарном хозяйстве создаются уже разнородные хозяйственные единицы и уменьшается число хозяйств с одинаковыми хозяйственными функциями. «Этот прогрессивный рост общественного разделения труда и является основным моментом в процессе создания внутреннего рынка для капитализма» [1],— указывал В. И. Ленин.

Процесс превращения натурального хозяйства в товарное и рост товарно-денежных отношений в деревне и в городе имел в условиях феодализма важнейшее значение, ибо капиталистическое производство, как высшая форма товарного, неспособно возникнуть непосредственно из хозяйства натурального. Низкий уровень развития производительных сил и господство натурального хозяйства, соединение сельскохозяйственного труда с ремесленным и рутинное состояние техники, наделение непосредственных производителей средствами производства (т. е. землей, находившейся в собственности у феодала) и прикрепление их к земле, личная несвобода крестьян и жестокая их эксплуатация,— таковы были характерные черты феодальных порядков в период раннего средневековья.

Ясно, что в этих условиях капиталистическое производство было попросту невозможно.

Вот почему, говоря о возникновении капиталистического производства, В. И. Ленин подчеркивал, что «...в историческом развитии капитализма важны два момента: 1) превращение натурального хозяйства непосредственных производителей в товарное и 2) превращение товарного хозяйства в капиталистическое» [2].

Разумеется, отделение ремесла от сельского хозяйства и появление во Франции города как центра ремесла и торговли знаменовало лишь самое начало длительного процесса разложения натурально-хозяйственных отношений и развития отношений товарно-денежных. Момент превращения товарного производства в капиталистическое был еще очень далек. Тем не менее, общая тенденция исторического развития Фран-

---

[1] В. И. Ленин. Развитие капитализма в России. Соч., т. 3, стр. 16.

[2] В. И. Ленин. По поводу так называемого вопроса о рынках. Соч., т. 1, стр. 77.

ции, связанная с зарождением в ней товарного производства, была вполне определенной. Рост товарного производства в рамках феодализма свидетельствовал об исторически закономерном движении феодального общества вперед.

Марксизм учит, что исторической предпосылкой возникновения капитала является накопление известных денежных сумм в руках у отдельных лиц при сравнительно высоком уровне развития товарного производства вообще. Несомненно, что развитие товарного производства в эпоху феодализма способствовало подобному накоплению, происходившему отчасти в цехах, а отчасти в руках купечества. Территориально наиболее ранняя форма капиталистического предприятия в виде рассеянной мануфактуры возникла в деревне, свободной от всевозможных цеховых пут и ограничений. Но бесспорным является то, что инициаторами и создателями мануфактуры были обладатели денежных капиталов, скопившихся в городах.

Исторической предпосылкой возникновения капитала является также наличие рабочего, «свободного» в двояком смысле — и от всяких ограничений в продаже своей рабочей силы (т. е. лично свободного), и от средств производства (т. е. вынужденного продавать свою рабочую силу). Развитие товарно-денежных отношений в городах Франции и широкое проникновение их в деревню было непосредственно связано с освобождением массы крестьян от крепостной зависимости. Являвшееся, с одной стороны, результатом обострения классовой борьбы крестьян с феодалами, оно отражало, с другой стороны, стремление последних к замене отработочной и продуктовой ренты — рентой денежной. Таким образом, несомненно, что развитие товарного производства во Франции способствовало появлению лично свободных людей (не ограниченных в продаже своей рабочей силы) еще при полном господстве феодальных порядков в стране. Что же касается условия, вынуждающего рабочего продавать свою рабочую силу, то его «освобождение» от всякой собственности, т. е. насильственное и массовое отделение непосредственных производителей от средств производства, произошло много позже изучаемой нами эпохи. Оно составило основное содержание процесса так называемого первоначального накопления капитала и указывало на то, что феодальный строй вступил уже в последний период своего существования.

В XII в. феодальные отношения были еще исторической необходимостью, ибо ни одна общественная формация «...не погибает раньше, чем разовьются все производительные силы, для которых она дает достаточно простора, и новые, высшие производственные отношения никогда не появляются раньше, чем созреют материальные условия их существования

в лоне самого старого общества»[1]. Продолжавшийся, хотя и крайне медленно, рост общественного разделения труда свидетельствовал о том, что производительные силы общества еще не вступили в противоречие с его производственными отношениями. Возникновение новых, капиталистических отношений стало возможно лишь тогда, когда созрели материальные условия их существования.

Теория марксизма-ленинизма учит, что общественное производство находится всегда в состоянии изменения и развития, что изменение и развитие производства начинается всегда с изменений и развития производительных сил и что производственные отношения людей изменяются в зависимости от этих изменений и соответственно с последними. «Базис есть экономический строй общества на данном этапе его развития»[2]. Следовательно, базис является категорией исторической. Любое классово-антагонистическое общество проходит в своем развитии ряд этапов от возникновения и до гибели. Разумеется, что на каждом из этих этапов базис данного общества отличается некоторыми особенностями, связанными с изменениями в уровне и характере производительных сил. Согласно раскрытому И. В. Сталиным экономическому закону обязательного соответствия производственных отношений характеру производительных сил, производственные отношения, определяющие тип данной общественно-экономической формации, либо соответствуют ее производительным силам и являются главным их двигателем, либо начинают терять эту роль и превращаются в их тормоз. «Это своеобразие развития производственных отношений от роли тормоза производительных сил к роли главного их двигателя вперёд и от роли главного двигателя к роли тормоза производительных сил,— составляет один из главных элементов марксистской материалистической диалектики»[3].

Развитие производительных сил в феодальной Франции, нашедшее свое выражение в росте общественного разделения труда, не могло не найти отражения в области производственных отношений. С одной стороны, во Франции появился новый общественный слой в лице городских ремесленников — лично свободных и значительно меньше зависевших от феодалов в своей производственной деятельности, чем крепостные крестьяне. Неполная собственность феодала на работ-

---

[1] К. Маркс. Предисловие к «Критике политической экономии» К. Маркс и Ф. Энгельс. Избр. произв., т. I, стр. 322.

[2] И. Сталин. Марксизм и вопросы языкознания. Госполитиздат, 1951, стр. 5.

[3] И. Сталин. Экономические проблемы социализма в СССР, стр. 62.

ника производства в городе была им утрачена много раньше, чем неполная собственность на работника производства в деревне. С другой стороны, проникновение товарно-денежных отношений во французскую деревню и развитие в ней товарного производства, в свою очередь, способствовало постепенному превращению крепостного крестьянина в лично свободного человека, обязанного феодалу уже не отработочной и натуральной, а главным образом денежной рентой.

Таким образом несомненно, что феодальные производственные отношения, качественно отличавшие феодальную формацию на всем протяжении ее существования от других общественно-экономических формаций, претерпевали определенные изменения в рамках самого феодального строя. Изменения же в экономическом базисе, как мы увидим далее, имели огромное значение — и для развития классовой борьбы в феодальном обществе, и для соответствующих изменений в области феодальной надстройки.

Экономическое развитие городов во Франции сделало к XII в. большие успехи. В цветущем состоянии находились южнофранцузские города. Об этом свидетельствовало положение ремесла и торговли не только в таких крупнейших торгово-ремесленных центрах, какими являлись в то время Монпелье и Нарбонна, Марсель и Бордо, но и в других городах Южной Франции (Тулуза, Арль, Тараскон, Альби, Сен-Жилль и пр.). Широкое развитие торговых сношений с Востоком и итальянскими городами (в первую очередь с Пизой и Генуей) и приобретение ряда опорных пунктов на территории крестоносных государств [1] позволяло южнофранцузским городам получать дополнительные выгоды за счет транзитной торговли между Востоком и Северной Францией. Одним из главных портов транзита сукна на Восток был Марсель. Из Шалона в Марсель шли белые и коричневые сукна, из Камбрэ — зеленые, из Сен-Кантена, Арраса, Руана, Лилля и Шартра — темные. Льняные и конопляные полотна шли из Шампани, преимущественно из Реймса, шерстяные и фетровые головные уборы — из Провена. Через Южную Францию на Восток вывозились металлы (свинец, олово, ртуть), иногда обработанные кожи, а также продукты питания. Что касается ввоза в Южную Францию, то первое место в нем занимали восточные пряности, затем шли красящие вещества, сахар, необработанный хлопок и всевозможные предметы роскоши [2].

---

[1] W. Heyd. Histoire du commerce du Levant au moyen âge, Leipzig, 1886, p. 185—186, 319—334.

[2] Histoire du commerce de Marseille, t. I. Le Moyen Age jusqu'en 1291 par R. Pernoud, Paris, 1949, p. 151—177, 181—198, 210—219.

Говоря о широком развитии транзитной и внутренней торговли в Южной Франции, необходимо заметить, что история этой торговли привлекала и привлекает наибольшее внимание со стороны буржуазных исследователей, пытающихся, вопреки исторической истине, доказать, что ведущую роль в развитии средневековых городов играли купцы [1].

В действительности развитие городов Южной Франции определялось наличием в них широко развитого мелкого ремесленного производства, составлявшего здесь, как и везде, основу городской жизни в средние века. Согласно данным источников [2], в самом Марселе было развито производство хлопковых тканей, а также судостроительное ремесло, красильное и кожевенное дело. В Тарасконе, в Сен-Понсе и Нарбонне производились темные сукна [3]. Выделкою сукна занимались также жители Кагора, Альби и Фижака [4].

Ткачи и ткачихи (textores et textrices) составляли основное население перечисленных городов, так же как и Тулузы [5]. Выделкою окрашенных сукон в XII в. славился Монпелье. Специальностью его ткачей и красильщиков являлось производство яркокрасного сукна, которое экспортировалось главным образом на Восток, причем купцы Монпелье торговали этим сукном не только самостоятельно, но и при посредничестве итальянских купцов [6].

Наряду с суконным ремеслом в Монпелье, как и в других городах Южной Франции, имели место и такие виды ремесленного производства, как выделка кож, изготовление серебряных и эмалевых изделий, производство оловянных горшков и пр. [7] Однако основным видом ремесленной деятельности на юге Франции бесспорно являлось производство сукна.

Характерной чертой истории южнофранцузских городов было их сравнительно раннее вступление в борьбу с феодальными сеньерами, ибо тяжелая феодальная эксплуатация горожан сеньерами мешала свободному развитию ремесла и тор-

---

[1] Histoire du commerce de Marseille, t. I, p. XVIII. Introduction par G. Rambert.

[2] К сожалению, состояние источников таково, что данные о ремесленном производстве на юге, так же как и на севере Франции, относятся главным образом к XIII и последующим векам.

[3] Histoire du commerce de Marseille, t. I, p. 153—154, 302—320.

[4] Documents relatifs à l'histoire de l'industrie et du commerce en France, publiés par G. Fagniez, t. I, Paris, 1898, p. 330—333.

[5] Gaufridi Epistola ad capitulum. Migne, PL, t. 185, col. 411.

[6] A. Germain. Histoire du commerce de Montpellier, t. I, Montpellier, 1861, p. 19—24.

[7] Ibidem, p. 25—26.

говли на юге Франции [1]. Источники отмечают огромное количество феодальных стеснений, которые обременяли купцов и ремесленников, обязанных уплачивать феодалам бесконечные поборы за право провоза товаров по их владениям, за право остановки в их портах, за право продажи изделий на рынках и пр. [2] Горожане вели упорную и нередко кровавую борьбу со светскими феодалами и с церковью. В этом смысле освободительное движение городов Южной Франции было сходно с освободительным движением северофранцузских городов (борьба горожан Периго, Безье, Лиможа и пр.) [3]. С другой стороны, освободительное движение городов юга Франции имело и свои особенности. Отмечая их, Энгельс писал: «В той части Южной Франции, которая принадлежала Французскому королевству, консульский режим введен в результате борьбы и сделок между городами и феодальными сеньерами *без вмешательства королевской власти*» [4].

Итак, раннее экономическое развитие городов Южной Франции позволило им добиться освобождения от феодальных сеньеров несколько ранее, чем это же было достигнуто городами Северной Франции. По мнению русского исследователя А. К. Дживелегова, фактическое освобождение южнофранцузских городов совершилось уже к половине XII в., хотя юридическое закрепление полученного освобождения произошло несколько позднее [5].

«В *Лангедоке*,— указывал Маркс, отмечая значение данного факта,— держались *остатки римских* городских прав и муниципального управления; как раз *города*, пострадавшие потом всего больше от жестокого преследования еретиков, {здесь} не были так разъединены, как *немецкие и итальянские*, и не так были отрезаны от деревни; они были также защищены от сеньеров... Даже в *Тулузе*, резиденции могущественного графа, управляли *независимый магистрат* и *свободный коми-*

---

[1] P. Masson. Marseille et la colonisation française. Marseille, 1906, p. 42, 50.

[2] J. Mary-Lafon. Histoire politique, religieuse et littéraire du midi de la France, t. II, Paris, 1845, p. 142.

[3] Ibidem, p. 312—313; F. Raynouard. Histoire du droit municipale en France, t. I, Paris, 1829, p. 178.

[4] Ф. Энгельс. О Франции в эпоху феодализма. Архив Маркса и Энгельса, т. X, стр. 292.

[5] См. А. К. Дживелегов. Средневековые города в Западной Европе, СПб., 1902, стр. 30—32; см. его же. Вольный город в Европе, М., 1922; V. Bourrilly. Essai sur l'histoire politique de la commune de Marseille, Aix-en-Provence, 1925, p. 29—34; J. Mary-Lafon. Histoire politique..., p. 275—294; Martin Saint-Léon. Histoire des corporations de métiers, Paris, 1941, 4 ed., p. 69; E. Levasseur. Histoire des classes ouvrières en France, t. I, Paris, 1859, p. 179—180.

тет горожан. В *Муасаке* (Тарн и Гаронна) сеньер должен был подтвердить клятвой права города, прежде чем ему присягали. В таком цветущем состоянии была южная Франция от Альп до Пиренеев»[1]. В таком состоянии она пребывала вплоть до разбойничьего нападения северофранцузских рыцарей, известного под названием крестового похода против альбигойцев и совершенного по инициативе папы.

Северная Франция, по мнению Маркса, отставала от Южной более чем на столетие. Тем не менее и здесь экономическое развитие городов сделало в XII в. немалые успехи. Сохранившиеся от этого времени данные позволяют утверждать, что основными отраслями ремесла в Северной и Северо-Восточной Франции в это время было суконное и льняное производство. Центрами сукноделия являлись Фландрия, Артуа, Пикардия и Шампань. Сукна Арраса, Бовэ, Буржа, Ипра и других городов, несмотря на крайне примитивную технику их изготовления (зафиксированную на витражных изображениях XIII в.) — славились по всей Франции[2]. Большой известностью пользовались сукна, вырабатывавшиеся в Шампани (Труа, Провен, Реймс, Шалон-на-Марне, Бар-на-Об, Ланьи и др.)[3], а также полосатые и пурпурные сукна, производившиеся в Руане.

Наряду с выделкой сукон, большого развития в Северной и Северо-Восточной Франции достигло изготовление льняных тканей. Оно процветало в Пикардии (Амьен, Сен-Кантен), в Иль-де-Франс (Бовэ, Санлис, Париж, Шартр), в Шампани (Провен, Шалон-на-Марне, Реймс, Труа) и в Нормандии (Руан, Берне, Каен)[4].

Итак, сукноделие и производство льняных тканей были главными отраслями ремесла в Северной Франции в XII в., однако это не значит, что параллельно с ними не существовало других его отраслей, таких, как обработка кож, производство меховых изделий, ювелирное дело и пр.[5] О возникновении самых разнообразных видов ремесленной деятельности в Северной Франции наглядно свидетельствует парижская «Книга ремесел», составленная Этьеном Буало[6]. Правда, «Книга реме-

[1] К. Маркс. Хронологические выписки. Архив Маркса и Энгельса, т. V, стр. 232—233.

[2] E. Levasseur. Histoire des classes ouvrières en France, t. I, p. 332.

[3] F. Bourquelot. Etudes sur les foires de Champagne, sur la nature, l'étendue et les règles du commerce qui s'y faisait aux XII, XIII et XIV siècles, Paris, 1865, part. 1, p. 211—246.

[4] P. Boissonnade. Le travail dans l'Europe chrétienne au moyen âge, Paris, 1930, p. 230—241.

[5] F. Bourquelot. Etudes..., part. 1, p. 282—306.

[6] Réglements sur les arts et metiers de Paris, rédigés au XIII siècle et connus sous le nom «Du livre des métiers d'Etienne Boileau», publiés par Depping, Paris, 1837.

сел» относится к середине XIII в. Однако совершенно очевидно, что многочисленные и разнообразные ремесла, представленные в этой «Книге», возникли значительно раньше этого века.

Вот почему все исследователи, занимавшиеся данным вопросом, единодушно относят момент зарождения и ремесел, и цехов в Северной Франции к более раннему времени[1].

Развитие ремесленного производства в Пикардии, во Фландрии, в Артуа и в Шампани определило там и быстрый рост торговли. С начала XII в. огромное значение в Северо-Восточной Франции приобрели ежегодные ярмарки в Шампани (в Труа, в Провене, в Ланьи-на-Марне и в Баре-на-Об), превратившиеся с начала XIII в. в один из крупнейших центров западноевропейской торговли[2]. Разумеется, ярмарки в Шампани не были единственным местом встречи купцов Северной Франции. Большое значение в XII в. имели также ярмарки в Руане, Лилле, Бурже, Париже и других городах[3]. Тем не менее, именно ярмарки в Шампани, являвшиеся наиболее многолюдными и оживленными, ярче всего свидетельствовали о зарождении торговых связей внутри Франции.

Таково было экономическое развитие северофранцузских городов в XII в. Однако города продолжали еще целиком оставаться под властью своих феодальных сеньеров, а те облагали их бесконечными поборами и угнетали всевозможными повинностями. «Тирания и анархия господствуют в тесном союзе друг с другом,— писал французский историк Анри Мартэн,— характеризуя положение горожан во Франции в X и XI вв.— Все облагается налогами — движимое и недвижимое имущество, продовольствие и ремесленные изделия, земля и вода; везде платят дорожную пошлину: у ворот города, на мостах и даже при переходе из одного квартала в другой, когда город имеет несколько сеньеров, а это не редкость; налогами облагаются всякого рода продажи или передачи имущества, урожаи и доходы; нельзя приняться за какую-нибудь профессию, построить или отремонтировать дом, совершить любой гражданский акт, не заплатив при этом поборов сеньеру. Зерно можно молоть только на мельницах сеньера, хлеб печь только в его печах; каждый прикован к своему жилищу, как серв к своему клочку земли; надо платить ценз и талью за свой дом,

---

[1] G. Fagniez. Etudes sur l'industrie et la classe industrielle à Paris au XIII et au XIV siècle, Paris, 1877, p. 4; E. Coornaert. Les corporations en France avant 1789, Paris, 1941, p. 42—43, 65; Martin Saint-Léon. Histoire des corporations de métiers, p. 50, 65—66, 67—69.

[2] F. Bourquelot. Etudes..., part. I, p. 71—73, 138—140, 145—146, 152.

[3] E. Levasseur. Histoire du commerce de la France, part. I, Paris, 1911, p. 59—60.

за свою землю, за личность свою, своей жены и детей. Вся налоговая система времен империи воскресла к вящей выгоде феодальных сеньеров!... чаша переполняется всякими экстраординарными налогами и поборами [toltes et questes], невыносимыми повинностями и вымогательствами, или, вернее, разбоем. Сеньеры и их слуги постоянно набирают в кредит у горожан всякого рода припасы и товары и почти никогда не платят; они реквизируют лошадей и экипажи; мебель, постели, фураж — все отбирается для сеньера и его свиты, когда они входят в город или местечко... — это называется правом военной реквизиции...»[1]

По мере развития ремесла и торговли сеньериальный гнет становился для горожан все более невыносимым. Феодальная эксплуатация препятствовала быстрому развитию производительных сил, сосредоточивавшихся за городскими стенами. Вот почему в эпоху средневековья в каждом городе горожане были вынуждены объединяться против сельского дворянства. Вопрос о борьбе за свободу и независимость от феодальных сеньеров превратился с течением времени для горожан в важнейший вопрос их существования, а сама их борьба с феодалами стала одним из серьезнейших факторов развития средневекового общества. Эта борьба являлась борьбой антифеодальной в том же смысле, в котором была антифеодальной и развивавшаяся одновременно с нею борьба крестьянских масс. Это значит, что в изучаемый нами период движения угнетенных слоев феодального общества являлись антифеодальными в пределах феодализма, т. е. были направлены не на сокрушение феодального строя, а против отдельных его сторон. Основоположники марксизма указывали: «...условия жизни, которые различные поколения застают в наличии, решают также и то, будет ли периодически повторяющееся на протяжении истории революционное потрясение достаточно сильно или нет для того, чтобы разрушить основы существующего строя; и если налицо нет этих материальных предпосылок полного переворота,— а именно: с одной стороны, существующих производительных сил, а с другой — образования революционной массы, восстающей не только против отдельных сторон прежнего общества, но и против самого прежнего «производства жизни», против «всей деятельности», на которой оно базировалось,— если этих материальных предпосылок нет налицо, то, как доказывает история

---

[1] A. Martin. Histoire de France depuis les temps les plus reculés jusqu'en 1789, t. III, p. 226.

Исчерпывающая характеристика положения горожан, данная Анри Мартэном, привлекла особенное внимание Энгельса, целиком ее выписавшего и сохранившего для задуманной им работы по истории феодальной Франции. См. Архив Маркса и Энгельса, т. X, стр. 288—289.

коммунизма, для практического развития не имеет никакого значения, что уже сотни раз высказывалась *идея* этого переворота» [1].

С этой точки зрения мы оцениваем и борьбу горожан против их феодальных сеньеров. Как уже было показано выше, возникновение городов и товарного производства во Франции не означало возникновения материальных предпосылок антифеодального переворота. С одной стороны, производительные силы общества еще имели возможность развиваться, не вступая в непримиримые противоречия с существовавшими производственными отношениями. С другой стороны, во Франции еще не образовалась такая революционная масса, которая была бы способна разрушить основы существующего строя; не сложился тот класс, который мог бы низвергнуть феодальные производственные отношения, создать новые, буржуазные производственные отношения и привести эти производственные отношения в соответствие с характером производительных сил, выросших в недрах феодального строя.

Имея в виду докапиталистические формации, Маркс и Энгельс писали: «...первым условием существования всех прежних промышленных классов было неизменное сохранение старого способа производства» [2].

В то же самое время бесспорно, что революционная оппозиция феодализму (проходившая, по выражению Энгельса, через все средневековье), хотя и не сокрушала основ феодального строя, была по своему существу антифеодальной. Направленная против господствующего класса и феодальной эксплуатации, она имела в развитии феодального общества глубоко прогрессивное значение.

В наиболее резких формах борьба горожан с феодалами протекала на севере Франции, где города находились в особо тяжелом положении и подвергались со стороны феодальных сеньеров жесточайшей эксплуатации.

Менее развитые по сравнению с южными городами, в экономическом отношении, города северной части французского королевства вступили в борьбу с феодалами лишь с начала XII в. «*Вся эта борьба*,— писал Энгельс, характеризуя освободительное городское движение,— *ведется везде в одиночку*, каждым городом, каждым сеньером на собственный страх и риск, но везде {проявляется} одна и та же тенденция...» [3]

---

[1] К. Маркс и Ф. Энгельс. Немецкая идеология. Соч., т. IV, стр. 29.

[2] К. Маркс и Ф. Энгельс. Манифест Коммунистической партии, стр. 35.

[3] Ф. Энгельс. О Франции в эпоху феодализма. Архив Маркса и Энгельса, т. X, стр. 293—294.

Правда, в отличие от городов Южной Франции, боровшихся со своими сеньерами без какого-либо вмешательства со стороны королевской власти, города Северной Франции уже с начала XII в. получали поддержку от Капетингов.

Однако эта поддержка в начале XII в. не являлась еще сколько-нибудь действенной. Она превратилась в постоянную и последовательную лишь в годы правления Филиппа II Августа. Следовательно, несмотря на то, что вмешательство Капетингов в борьбу городов с феодалами облегчало до некоторой степени положение первых, нельзя забывать, что освободительное движение городов возникло и развивалось независимо от королевской власти и что ожесточенность борьбы городов с феодалами в Северной Франции объяснялась отнюдь не их близостью к королевскому домену, а более сильной, чем на юге, эксплуатацией городов со стороны феодальных сеньеров, естественно вызывавшей у горожан и более сильное противодействие.

Рассматривая освободительное движение городов во Франции, мы не ставим своей задачей дать хоть сколько-нибудь подробное изложение его истории в целом и не пытаемся проследить все этапы его развития. Так, например, мы не занимаемся совершенно городскими движениями на юге Франции, ибо они зародились там несколько раньше интересующей нас эпохи и развивались в условиях, отличавшихся от условий на территории «собственной Франции».

С другой стороны, мы ограничиваем себя и при рассмотрении освободительного движения городов в «собственной Франции», не занимаясь никакими другими его формами, кроме открытой борьбы горожан за коммуну, т. е. за независимость города от сеньера как в экономическом, так и в политическом отношении. Те города, в которых ведущую роль играли купцы и которые добивались уступок от феодалов мирным путем (большею частью за деньги), так же как те города, которые ограничивались получением чисто гражданских прав (Париж, Орлеан, Бурж, Лоррис, Этамп и т. д.), в данной главе не рассматриваются, хотя несомненно, что подобные выступления горожан являлись одной из форм борьбы городов за независимость [1].

Мы обращаем внимание лишь на самые острые формы борьбы городов за свободу. Мы это делаем потому, что, с одной стороны, в коммунальном движении в собственном смысле этого слова, движущей силой восстаний являлись непосредственные производители материальных благ, т. е. ремесленники, а с другой стороны, потому что именно это

[1] С. Г. Лозинский. Классовая борьба в средневековом городе, М.—Л., 1925, стр. 66.

движение дает наиболее яркий материал для решения вопроса о том, какое значение для феодального общества в Северной Франции имело первое выступление горожан на политическую арену. Другими словами, рассматривая коммунальное движение в собственном смысле этого слова, мы можем наиболее ясно представить себе, какое место с социальной и политической точек зрения занял город во Франции, начиная с XII в. Освободительное движение городов в северной части французского королевства дает в этом смысле особенно много, ибо противоречия между городами и феодалами достигли здесь крайней степени, и горожане отстаивали свою независимость нередко с оружием в руках.

Начиная с XII в., города повсеместно стремились к установлению коммунальных порядков. Горожане овладевали городскими башнями и укреплениями, давали клятву во взаимной помощи, отменяли права феодальных магистратов, избирали свою городскую администрацию и не только оборонялись от дворянства в черте города, но и сами нападали на дворянские замки. «Название «*коммуна*»,— указывал Энгельс,— отныне везде пользуется популярностью, зато у дворян считается «ужасным словом»» [1].

Еще большую злобу слово «коммуна» возбуждало, как мы увидим далее, у представителей католической церкви.

Коммунальное движение началось в Пикардии. Результаты его были самые решительные, а образцом, по которому здесь равнялись все прочие города, был город Камбрэ.

Начало борьбы камбрэзийцев с их феодальным сеньером (епископом города Камбрэ) относится еще к середине X в., когда камбрэзийцы (967 г.) отказались признавать в дальнейшем сеньериальную власть епископа, и он был вынужден обратиться за помощью к германскому императору. В 1024 г. горожане вновь подняли восстание против епископа, выгнали из города часть каноников и сожгли все дома, принадлежавшие камбрэзийскому духовенству. То же самое повторилось в 1064 и в 1076 гг., пока, наконец, в результате последнего восстания, в Камбрэ не была установлена коммуна.

Сохранился подробный рассказ современной хроники об этом важном событии. Отмечая, что до момента восстания церковь и жители города Камбрэ находились якобы в полнейшем согласии, автор хроники заявлял: «Но уже недалек был тот день, когда горожане (bourgeois) Камбрэ, поддавшись дурному совету, установили коммуну (commugne) и все вместе приняли участие в заговоре, о котором они уже долгое

---

[1] Ф. Энгельс. О Франции в эпоху феодализма. Архив Маркса и Энгельса, т. X, стр. 294.

время сговаривались втихомолку, и с полнейшим единодушием поклялись не впускать в город епископа, если он не признает коммуны. Это и было выполнено» [1].

Правда, и на этот раз победа, одержанная горожанами оказалась непрочной, ибо после того, как горожане вернулись к своим обычным мирным занятиям, город подвергся внезапному нападению многочисленного отряда рыцарей, принудивших горожан отказаться от коммунальных порядков и дать присягу на верность епископу. Коммуна Камбрэ уничтожалась и восстанавливалась еще несколько раз, пока, наконец, не победила окончательно.

В самом конце XI в. примеру Камбрэ последовал город Бовэ, власть над которым принадлежала не только епископу, но и капитулу (независимо от епископа), и кастелану, представлявшему в городе королевские интересы. Бовэзийцы установили коммуну сравнительно быстро, ибо, указывал Энгельс, в «...тех городах, которые принадлежали нескольким сеньерам, раздоры между последними давали широкую возможность добиться уступок» [2]. Так же, как и в Камбрэ, коммуна в Бовэ была установлена лишь в результате восстания (1096—1099 гг.). Коммунальная хартия, согласно которой каждый житель города и пригородов был обязан принести клятву верности бовэзийской коммуне, была утверждена Людовиком Толстым, а затем подтверждена еще раз его сыном, Людовиком VII, и в таком виде дошла до нас.

Вслед за Бовэ, коммуна была установлена в Сен-Кантене (1102 г.), сеньером которого была графиня Адель Вермандуа, а затем в Нуайоне (1108 г.), сеньером которого был епископ Бодри.

Нуайон, как свидетельствуют источники, находился в начале XII в. примерно в таком же состоянии, как и Камбрэ накануне коммунального восстания. Между горожанами и нуайонским капитулом происходили бесчисленные столкновения. Поэтому, опасаясь дальнейших событий, епископ был вынужден согласиться на коммунальную хартию, и в Нуайоне была установлена власть коммуны.

Не успели утихнуть волнения, связанные с событиями в Нуайоне, как борьба за коммуну вспыхнула в Лане. Нет нужды останавливаться подробно на истории ланской коммуны, ибо история борьбы горожан с их сеньером — епископом города Лана Годри, детально описанная очевидцем событий

---

[1] Extrait de la chronique de Cambrai. Rec. des Hist., t. XIII, p. 476.

[2] Ф. Энгельс. О Франции в эпоху феодализма. Архив Маркса и Энгельса, т. X, стр. 294.

аббатом Гвибертом Ножанским [1], неизменно приводится как пример во всех книгах, посвященных данной эпохе. Отметим лишь несколько наиболее примечательных фактов и, прежде всего, то, что борьба горожан за установление ланской коммуны отличалась не только своею организованностью, но и своим размахом.

Причины, породившие освободительное движение в Лане, не отличались от тех причин, которые вызывали подобное же движение в других городах Франции. Анархия и тирания, так живо описанные Мартэном, царили в начале XII в. и в городе Лане. Согласно свидетельству Гвиберта Ножанского, ни один поселянин не мог войти в город и даже приблизиться к нему без надлежащей охраны, не рискуя при этом попасть в тюрьму феодала. В свою очередь и горожане не пользовались никакими правами, ибо сеньеры и их слуги совершали разбои и грабежи днем и ночью, и никто не мог быть уверен ни в собственной безопасности, ни в сохранности своего имущества. Епископы, являвшиеся сеньерами города и пользовавшиеся всей полнотой светской власти, заботились лишь о собственных интересах и нисколько не защищали горожан, наоборот, подвергая их всевозможным и многочисленным притеснениям.

В наихудшем положении горожане оказались с того времени, когда епископом города стал нормандец Годри (в 1106 г.), приближенный английского короля Генриха I, купивший епископство в Лане за деньги и рассматривавший город как неисчерпаемый источник своих доходов. И вот тогда-то, не выдержав усиления феодального гнета, горожане восстали. Сначала они попытались добиться освобождения мирным путем и, собрав значительную сумму денег, заплатили за право иметь коммуну — сеньерам и духовенству Лана, самому Годри, а также Людовику Толстому, согласившемуся в 1111 г. утвердить коммунальную хартию после того, как делегация горожан Лана преподнесла королю богатые дары [2] и передала обещание коммуны уплачивать ему ежегодную ренту за утверждение коммунальной хартии. Как можно судить по рассказу Гвиберта Ножанского, жители Лана не пожалели денег для того, чтобы освободиться из-под власти епископа. «Пользуясь случаем выкупиться на волю, горожане заплатили груды серебра, чтобы насытить жадность стольких корыстолюбцев», пишет Гвиберт, имея в виду ланский капитул и ланских рыцарей. Значительность суммы, заплаченной

---

[1] Guiberti abbatis de Novigento De vita sua... Rec. des Hist., t. XII, p. 250, etc. См. также Bourgin. Guibert de Nogent. Histoire de sa vie, Paris, 1907.

[2] Guiberti abbatis de Novigento De viti sua... Rec. des Hist., t. XII, p. 252.

за коммуну, свидетельствовала не только о сильном желании горожан освободиться от власти сеньера-епископа, но и о том, что в начале XII в. город Лан справедливо считался одним из самых богатых городов Франции. Неудивительно, что епископ Годри, усмиренный на время полученными деньгами, очень скоро принялся за прежнее.

Не желая терять окончательно сеньериальной власти над городом, Годри предложил королю заплатить за отмену коммуны 700 ливров серебра, рассчитывая собрать эти деньги с самих же горожан, и коммуна была уничтожена (в 1112 г.), так как горожане, чьи средства были истощены прежними взносами, предложили королю за повторное утверждение хартии лишь 400 ливров. Однако Годри переоценил свои силы и недооценил решимость горожан вести борьбу до последнего. «Упразднение договоров, создавших ланскую коммуну,— рассказывал Гвиберт Ножанский,— привело сердца горожан в такую ярость и смятение, что все должностные лица прекратили исполнение своих обязанностей, закрылись лавочки башмачников и сапожников, трактирщики и харчевники не выставляли напоказ никакой продажной снеди, так как из них никто не надеялся, чтобы ищущие наживы сеньеры им что-либо оставили» [1]. Кроме этого, горожане «составили заговор», поклявшись предать смерти и самого епископа и всех его единомышленников — врагов коммуны. По словам Гвиберта Ножанского, в этом «заговоре» принимало участие всего только 40 человек, но, как мы увидим из дальнейшего описания хода восстания, Гвиберт здесь имел в виду, несомненно, лишь вожаков восставших. Само восстание носило массовый характер, ибо, читаем мы у Гвиберта, когда через несколько дней после отмены коммуны в городе поднялось возмущение, к епископскому подворью сошлись уже многочисленные отряды горожан, вооруженных мечами, обоюдоострыми секирами, луками, топорами, дубинами и копьями, и с криками «коммуна» начали атаку епископского дворца. Восставшие не остановились перед физической расправою над самыми ненавистными из своих противников, убили Годри, перебили знатных дворян и сожгли их дома и дворец епископа.

Восстание увенчалось победой, но тут горожане совершили ошибку. Опасаясь недовольства со стороны Людовика Толстого, поддержавшего, как мы видели, Годри при отмене коммуны, они вступили в союз с врагом короля — крупным феодалом Фомою Марльским, и были им, конечно, преданы.

Коммуна в городе Лане была восстановлена лишь через 15 лет после этих событий (1128 г.) на тех же началах, что и

[1] Guiberti abbatis de Novigento De vita sua... Rec. des Hist., t. XII, p. 252.

раньше, но уже под новым названием «institutio pacis» («установление мира»)[1]. Коммунальная хартия была снова утверждена Людовиком Толстым, и следующие полвека коммуна пользовалась спокойствием, так как епископы Лана не решались нарушить ни одного из ее прав. В 1175 г. коммунальная хартия Лана была скреплена еще и подписью Людовика VII (за деньги, уплаченные ему коммуною)[2]. Коммуна просуществовала до начала XIV в., и город потерял свою независимость лишь при Филиппе IV, подчинившем его уже непосредственно короне.

Такова история ланской коммуны, свидетельствующая о том, что борьба за свободу и независимость в Северной Франции достигала в начале XII в. чрезвычайно большого размаха[3].

Почти одновременно с борьбой за коммуну в Лане началось коммунальное движение и в Амьене (1113 г.), власть над которым делили четыре сеньера (епископ, граф, видам и кастелан). Воспользовавшись распрями между этими сеньерами, горожане «купили» коммуну у своего епископа и добились (также за деньги) у короля утверждения коммунальной хартии. Так как амьенский граф отказался признать коммуну, между ним и горожанами началась война, закончившаяся победой последних после того, как Людовик Толстый, боровшийся с амьенским графом (граф Амьена был отцом Фомы Марльского — злейшего врага Капетингов), разбил его и освободил Амьен от его власти. Окончательное освобождение города произошло в 115 г. Оценивая позицию короля по

[1] См. об этом стр. 129.

[2] Ex Chronico Anonymi, canonici Laudunensis. Res. des Hist., t. XIII, p. 681—682.

[3] Наше внимание к истории ланской коммуны и сравнительно большое место, уделенное ей в данной главе, объясняются не только тем интересом, который естественно вызывает борьба ланских жителей с их епископом у любого историка, занимающегося этим периодом. История ланской коммуны имеет для настоящей работы особое значение, ибо известно, что один из виднейших представителей ранней городской культуры во Франции — Абеляр, хотя и не принимавший, повидимому, никакого активного участия в ланских событиях, жил и учился в Лане именно в это время. Находился ли Абеляр в Лане в момент самого восстания или же он приехал туда несколько позже — неизвестно. Но как бы то ни было, можно с уверенностью сказать, что героическая борьба горожан с их епископом не прошла для Абеляра бесследно. В исходящей от Абеляра сатирической характеристике католического богослова Ансельма Ланского, выдвигавшегося церковью на ланское епископство после убийства Годри, мы видим самое непосредственное влияние той коммунальной революции, которая разразилась в Лане. Сопротивление авторитету церкви, оказанное горожанами, нашло прямое отражение в попытке магистра «свободных искусств» Абеляра ниспровергнуть авторитет наиболее известного в его время католического богослова.

отношению к амьенской коммуне, а также тот факт, что в 1114 г. Людовик Толстый утвердил коммунальную хартию и для Бовэ, Энгельс указывал, что с этого времени король Франции, повидимому, «**...окончательно склонился в пользу городов**»[1].

Вслед за Амьеном коммунальную хартию получил Суассон (около 1116 г.), затем Корби и Сен-Рикье; в 1130 г.— Аббевиль и Дуллен; в 1146 г.— Санс; в 1148 г.— Реймс, а затем Дижон, Бон, Монбар и Семюр[2].

В большинстве из названных городов горожане добивались установления и утверждения коммунальных порядков в ожесточенной борьбе с католическим духовенством[3]. Так, например, жизнь суассонской коммуны протекала в бесчисленных столкновениях между городским магистратом и суассонским капитулом, упорно боровшимся за сохранение в неприкосновенности церковной юрисдикции. В таком же положении находилась и коммуна Санса. Горожане были вынуждены с оружием в руках отстаивать ее существование в борьбе против санского клира.

Большой интерес в этом смысле представляет история реймской коммуны, которой пришлось бороться в течение долгого времени с реймскими архиепископами, пользовавшимися сеньериальною властью над городом с давних времен. Установление коммунальных порядков в Реймсе произошло в тот период, когда архиепископская кафедра пустовала и находилась под покровительством короля Франции, не препятствовавшего установлению в Реймсе коммуны[4]. Церковь не разделяла такой точки зрения и с величайшей тревогой следила за укреплением коммуны в своей метрополии. Средством, которое, как казалось церкви, могло сохранить власть над Реймсом в руках духовенства, было скорейшее замещение

---

[1] Ф. Энгельс. О Франции в эпоху феодализма. Архив Маркса и Энгельса, т. X, стр. 296.

[2] Ordonnances des rois de France de la troisième race, recueillies par ordre chronologique, t. XI, p. 184, 185, 193, 216, 219, etc.; Recueil des monuments inedits de l'histoire du tiers-etat, par A. Thierry, Paris, 1850, t. I, p. 27, 35, 37, 39—40; t. III, p. 416; A. Thierry. Lettres sur l'histoire de France, Paris, 1846: E. Levasseur. Histoire des classes ouvrières en France, p. 180—181; A. Lefranc. Histoire de la ville de Noyon, Paris, 1887, p. 30—31, etc.

[3] Попытки современных буржуазных фальсификаторов истории доказать обратное не выдерживают никакого сопоставления с историческими фактами. См., например, работу C. Petit-Dutaillis. Les communes françaises. Caractères et évolution des origines au XVIII siècle. Paris, 1947, p. 360. Общая характеристика этого автора дана в рецензии В. Ф. Семенова на книгу Ш. Пти-Дютайи «Феодальная монархия во Франции и Англии X—XIII вв.». «Книга и пролетарская революция», 1938, № 8—9.

[4] Annales remenses et colonienes. Monumenta Germaniae Historica Scriptores (MGH SS), t. XVI, p. 733.

архиепископской кафедры. Поэтому Бернар Клервоский, глава «теократической партии»[1] во Франции, буквально атаковал своими посланиями римского папу и короля Франции, требуя назначения в Реймс архиепископа[2]. Несмотря на это, а также на послания Иннокентия II к Людовику VII, в которых папа требовал уничтожить «дурные сообщества» реймских горожан, называющиеся «компаниями»[3], коммуна в Реймсе продолжала крепнуть и постепенно присоединила к себе ближайшие сельские приходы.

Из писем Людовика VII, обращенных к коммуне Реймса, мы узнаем о том, что последняя силой захватывала владения и доходы реймской церкви, последовательно урезывала ее вольности и принуждала церковных служителей к выкупам, невзирая на их свободное состояние[4].

Так продолжалось до 1140 г., пока, наконец, пустовавшая архиепископская кафедра не была замещена. Появление в городе архиепископа, вступившего сразу же в резко враждебные отношения с горожанами, вызвало в Реймсе восстание (1147 г.). Вооруженные отряды горожан, не пожелавшие даже выслушать специально приехавшего в Реймс Бернара Клервоского, напали на дворец архиепископа и разгромили дома его служителей. Восставшие «успокоились» лишь тогда, когда узнали о приближении к городу королевских войск. Но борьба между реймской церковью и горожанами после этого не прекратилась, и горожане еще не раз обращались к оружию.

Примеров подобной борьбы между горожанами и католическим клиром на территории «собственной Франции» можно было бы привести очень много. Однако и изложенных выше фактов достаточно для вывода о том, что наиболее длительной, наиболее упорной и наиболее ожесточенной борьба горожан за коммуну являлась в тех случаях, когда городам приходилось бороться с духовными сеньерами (Камбрэ, Нуайон, Лан, Бовэ, Санс и Реймс). Сравнительно легче достигали свободы города, находившиеся под властью сеньеров светских (Сен-Кантен, Аббевиль, Дижон и др.).

Случайно ли это? Конечно, нет. Борьба католической церкви в лице отдельных ее представителей — архиепископов, епископов и аббатов, обладавших сеньериальной властью над городами, против коммунального движения являлась лишь

[1] Объяснение этого термина см. на стр. 128.

[2] Bernardi Epistola 318. Migne, PL. t. 182, col. 523—524, etc.

[3] Innocentii II papae Epistola ad Ludovicum francorum regem. Rec. des Hist., t. XV, p. 395.

[4] Ludovici VII Epistola 1 ad maiorem et communiam Remensem. Rec. des Hist., t. XV, p. 5; Ludovici VII Epistola 2 ad maiorem et communiam Remensem. Ibidem, p. 5—6.

частью борьбы «теократической партии», которую та вела за осуществление своей программы во Франции. Вот почему, в отличие от борьбы со светскими сеньерами, где каждый город и каждый сеньер выступал на собственный страх и риск, борьба горожан с духовными феодалами носила особый характер. В этом случае городам приходилось иметь дело уже не только с отдельным сеньером, стремившимся сохранить свою власть над городом, но и с мощной организацией в лице католической церкви, поддерживавшей такого сеньера всей силой имевшейся у нее власти. О том, что это было именно так, свидетельствуют многочисленные источники.

Исследователи коммунального движения во Франции давно уже обратили внимание на тот факт, что наиболее ожесточенную борьбу с коммунами вела католическая церковь. Так, например, отец русской медиевистики Т. Н. Грановский, ища объяснение этому факту, писал, что, в отличие от церковных сеньеров, светские сеньеры довольно охотно продавали различные городские льготы, потому что во время крестовых походов они нуждались в деньгах несравненно больше церкви. Духовенство же отказывалось от своих прав не так легко, будучи, как выражался Грановский, «более богатым и менее расточительным» [1]. То же самое говорил французский историк Люшер, писавший, что светские феодалы были менее враждебны к установлению и развитию коммуны, чем церковь. Объяснял он это следующим образом. Отмечая, что наибольший размах коммунальное движение приобрело в самых крупных, богатых и населенных пунктах Северо-Восточной Франции, Люшер подчеркивал, что все эти пункты еще со времен германских завоеваний являлись епископскими резиденциями. Напротив, светские феодалы владычествовали над городами более мелкими, и освободительное движение последних не могло достигнуть того размаха, который имело освободительное движение городов, находившихся под сеньериальною властью епископов. Таким образом, феодалы светские страдали от этого движения меньше, чем клир, и имели меньше причин ненавидеть коммуны [2].

Само слово «коммуна» вызывало у представителей церкви непреодолимую злобу, и авторы церковных хроник стремились избегать его в своих произведениях, именуя коммуны либо «дерзкими заговорами», либо «коварными братствами», либо «дурными сообществами» [3].

---

[1] Т. Н. Грановский. Аббат Сугерий. Соч., т. I, М., 1866, стр. 286.
[2] A. Luchaire. Les communes françaises à l'époque des Capetiens directs, Paris, 1890, p. 221—224.
[3] Extrait de la chronique de Cambrai. Rec. des Hist., t. XIII, p. 476—477. Ex Balderici chronico abreviato et continuato per Ano-

С еще большей ненавистью по этому поводу выражались неоднократно уже упоминавшийся нами Гвиберт Ножанский и епископ Турнэ — Этьен.

Первый из них писал: «А это новое и отвратительнейшее слово «коммуна» означает, что все крепостные должны выплачивать своим господам обычные для крепостных подати один раз в год, подвергаясь за свои противозаконные поступки установленному штрафу. От несения же прочих повинностей, которые обычно налагаются на сервов, они освобождаются полностью» [1].

Аббат парижского монастыря св. Женевьевы, а впоследствии турнейский епископ Этьен, в письме, написанном им (около 1182 г.), повидимому, в ответ на жалобы архиепископа Реймского, указывал, что «на свете есть три крикливые вещи, и четвертая, неспособная легко успокоиться — коммуна завладевших властью мужиков, сборище спорящих женщин, стадо громко хрюкающих свиней и расходящиеся во мнениях члены капитула»; «Мы,— продолжал Этьен,— боремся с первою, смеемся над второю, презираем третью, и терпим четвертую. Но, да избавит нас господь от первой и от последней» [2].

Итак, коммуна есть «новое и отвратительнейшее», с точки зрения представителей клира, понятие, потому что она означает введение в городе новых порядков, утверждение там юрисдикции, независимой от католической церкви, отказ горожан от несения сеньериальных повинностей и от уплаты сеньериальных платежей, словом, освобождение горожан из-под власти их феодальных сеньеров.

«Забавно,— указывал Маркс,— что слово «communio» — коммуна, объединение нередко встречалось такой же руганью, как в наши дни коммунизм. Так, например, поп Гвиберт Ножанский пишет: «Коммуна — новое и очень скверное слово»» [3].

---

nymum Cameracensis. Ibidem, p. 541; Ivonis Carnotensis Epistola ad decanum et canonicus ecclesiae Belvacensis. Ibidem, t. XV, p. 105. Ex gestis pontificum cenomannensium. Ibidem, t. XII, p. 540; Guidonis Catalaunensis episcopi Epistola ad Ludovicum. Ibidem, t. XVI, p. 88.

[1] Guiberti abbatis de Novigento De vita sua... Rec. des Hist., t. XII, p. 250.

[2] «Tria sunt murmurantia super terram, et quartum quod facile non quiescit. Communia rusticorum dominantium, coetus foeminarum litigantium, grex porcorum adunius clamorem gruninentium, capitulum diversa vota sectantium. Cum primo pugnamus, secundum irridemus, tertium contemnimus, quartum sustinemus: è primo et quarto libera nos domine», Stephani Tornacensis episcopi Epistola. Epistolae Gerberti, Ioannis Saresberiensis et Stephani Tornacensis, Parisiis, 1611, p. 671.

[3] К. Маркс. Письмо Ф. Энгельсу от 27/VII 1854 г. К. Маркс и Ф. Энгельс. Избранные письма, 1948, стр. 82.

Злобные комментарии турненского епископа, уподобляющего коммуну сборищу спорящих женщин и даже стаду хрюкающих свиней и презрительно называющего ее сообществом мужиков, достигших власти, особенно любопытны тем, что они отражают не только ненависть католического епископа к новому общественному слою, но и сильный страх крупного представителя церковной иерархии перед горожанами, предъявившими свои первые политические требования. Этот страх очень ясно выражается в последней фразе приведенного письма, когда епископ Этьен умоляет бога избавить церковь и от разногласий среди ее служителей и от коммун.

Существование последних, читаем мы в камбрэзийской хронике, нарушает вольности клира, ограничивает его права, а поэтому городские коммуны ненавистны всем, кто любит свободу церкви [1]. Введение коммунальных порядков противоречит всем церковным канонам, заявлял епископ шартрский, а поэтому никакие договоры с коммунами не являются обязательными ни для епископов, ни для аббатов и могут быть ими нарушены без каких-либо упреков по адресу церкви [2]. «Синагоги,— записывал в своих решениях парижский собор 1213 г.,— которые называются в просторечьи коммунами и которые «ростовщики и лихоимцы» утвердили почти во всех городах и деревнях Франции, установили повсюду «дьявольские обычаи, противоречащие церковной организации»» [3], и т. д.

Так устами своих служителей католическая церковь утверждала, что освободительное движение городов нарушало церковные постановления и находилось в явном противоречии с принципами церковной организации.

Точку зрения местного духовенства на этот счет целиком разделяла и римская курия. Таким образом, против освободительного движения городов боролись не только их непосредственные сеньеры (аббаты, епископы и архиепископы), но и вся католическая церковь в целом, выступавшая как единая и сплоченная организация.

Активно боролся с коммунами Иннокентий II, который в официальном послании к королю Франции добивался уничтожения реймской коммуны и предавал всех защитников коммунального движения анафеме [4]. Так как, писал он Людовику VII, последний избран и коронован в короли Франции «со-

---

[1] «Communiae conjuratio omnibus ecclesiae libertatem diligentibus est odiosa». Ex Balderici chronico abreviato... Rec. des Hist., t. XIII, p. 541.

[2] Ivonis Carnotensis episcopi Epistola. Ibidem, t. XV, p. 105.

[3] A. Luchaire. Les communes françaises..., p. 242.

[4] Innocentii II papae Epistola ad Ludovicum VII. Rec. des Hist., t. XV, p. 395.

гласно божественной воле», его обязанности состоят в том, чтобы всеми силами защищать церковь, поддерживать ее вольности, и, в частности, немедленно уничтожить «дурное сообщество» горожан Реймса для того, чтобы возвратить реймской церкви то высокое положение, которое она занимала ранее [1].

Преемники Иннокентия II на папском престоле занимали по отношению к коммунам не менее враждебную позицию. Папа Евгений III добивался уничтожения коммуны в Дуэ, а Адриан IV — в Везеле.

Борьба между горожанами Везеле и сеньером местечка — аббатом монастыря — достигла наивысшего напряжения в начале XII в. На сторону горожан встал граф Невера, и с его помощью в Везеле была установлена власть коммуны. Однако аббат везелейского монастыря бежал в монастырь Клюни и вскоре добился от Адриана IV отлучения горожан Везеле от церкви.

По поводу этих событий Адриан обратился с посланием к королю Франции. Папа просил его обратить на события в Везеле особое внимание. Он клеймил «вероломство горожан, причинивших так много зла своему сеньеру, дерзнувших выгнать его из города и расхитить церковное имущество». Он просил короля исправить его королевскою властью то, чего не сумели добиться каноники, а именно: уничтожить коммуну, возместить везелейскому монастырю понесенные убытки, а главное, наказать всех участников мятежа таким образом, чтобы ни они сами, ни их потомки не осмелились бы никогда поднять голову против церкви и посягнуть на права их сеньера — аббата [2].

По примеру своих предшественников, Люций III добился уничтожения коммуны в Шатонеф. Иннокентий III предал церковной анафеме горожан Сент-Омера, а папа Григорий IX предписал духовенству Реймса отлучить горожан от церкви («при звучащих колоколах и зажженных свечах») и наложить арест на имущество членов реймской коммуны там, где это будет возможно. В своей булле (1235 г.) Григорий IX писал, что «скорбная весть о том, как испортились духовные сыны реймского архиепископа», отказавшие ему в послушании и изгнавшие его из города, вызвала сильное волнение в римской курии и причинила глубокую скорбь самому папе. Уподобляя

---

[1] Ludovici VII Epistolae 1 et 2 ad majorem et communiam Remensem. Rec. des Hist., t. XV, p. 5—6.

[2] Historia gloriosi regis Ludovici VII. Ibidem, t. XII, p. 132; Historia Vizeliacensis monasterii auctore Hugone Pictavi Notario, lib. III. Spicilegium d'Achery, t. II, p. 532; Adriani IV papae Epistola ad Ludovicum francorum regem. Rec. des Hist., t. XV, p. 670.

горожан Реймса ехиднам, папа торжественно предавал их анафеме и приказывал зачитать его буллу не только в Реймсе, но и в соседних епархиях, дабы ужасом наказания удержать тех, кто хотел бы последовать примеру горожан Реймса. «Если понадобится,— писал папа реймскому духовенству,— то для того, чтобы сломить сопротивление, обратитесь за помощью к светской власти» [1].

Итак, освободительное движение городов вызывало со стороны церкви в целом резко враждебное отношение, определявшееся не только стремлением клира сохранить за собой сеньериальную власть над богатыми городами, но и прежде всего тем, что церковь рассматривала городское движение как опасное для того общественного строя, который она освящала своим авторитетом. Именно боязнь народных масс и их революционной оппозиции феодализму, в каких бы формах последняя ни выражалась, заставляла католическую церковь так резко и так решительно выступать против каждого проявления коммунального движения и всеми силами ему противодействовать. Особенно любопытными с этой точки зрения являются данные, содержавшиеся в высказываниях таких видных представителей католической иерархии, как, например, Рауль, архиепископ Реймса (начало XII в.), Бернар Клервоский и Яков Витрийский, архиепископ Аккона (начало XIII в.).

Рауль интересен для нас той проповедью, которую он произнес перед жителями Лана в 1112 г., явившись туда по поручению церкви для того, чтобы восстановить в Лане мир после коммунального восстания. Проповедь Рауля была записана его современником — Гвибертом Ножанским и в таком виде дошла до нас [2]. Содержание ее сводилось к следующему. Осыпав проклятиями коммуны, в которых «сервы силой освобождаются от законной власти своих господ и поступают так вопреки всем божественным и человеческим установлениям», Рауль Реймский заявлял, ссылаясь на текст евангелия: «Рабы,— говорит апостол,— с трепетом повинуйтесь своим господам...» А чтобы сервы не ссылались на жестокость и жадность господ, пусть выслушают и другие слова апостола: «Подчиняйтесь не только добрым и кротким, но и суровым...» По церковным канонам подвергается анафеме всякий, кто под предлогом благочестия стал бы внушать ра-

---

[1] G. Marlot. Metropolis Remensis Historia, Remis, 1679, t. II, p. 519—520.

[2] Guiberti abbatis de Novigento De vita sua... Rec. des Hist., t. XII, p. 257.

бам не подчиняться своим господам или убегать от них куда-либо, а тем более противиться им силою» [1].

Социальные принципы христианства, оправдывавшие античное рабство, превозносившие средневековое крепостничество и утверждавшие необходимость вечного существования на земле двух классов — господствующего и порабощаемого, были выражены в проповеди Рауля с полною ясностью. Освободительное движение городов, направленное против их феодальных сеньеров, казалось для церкви особенно опасным потому, что оно могло послужить примером для всей массы крепостного и феодально-зависимого крестьянства и вызвать его на борьбу. «Мещане XII века,— писал Маркс,— порой возвышались до пафоса, приглашая крестьян бежать в города — в коммуну, основанную на присяге» [2].

Паническим страхом перед народным восстанием исполнено и относящееся к несколько более позднему времени письмо Бернара Клервоского к Иннокентию II [3]. Написанное по поводу реймских событий (1138—1140 гг.), оно содержало горячие просьбы Бернара к папе ускорить назначение реймского архиепископа, дабы дерзость народа (insolentia populi) не уничтожила целиком реймской церкви, которая неизбежно погибнет, если «народное бешенство» не будет обуздано.

Очень важно отметить, что церковь уже в XII в. отчетливо сознавала, что в освободительном движении городов принимали участие различные общественные элементы, и гораздо терпимее относилась к представителям городской верхушки, нежели к представителям городских «низов». Особенно показательной в этом смысле является хроника одного из камбрэзийских каноников — Ламбера, характеризовавшего коммуну Камбрэ следующим образом.

Вначале, писал Ламбер, коммуна была основана лучшими людьми города (optimi viri), наиболее уважаемыми, справедливыми и не алчными. В это время каждый довольствовался тем, что он имел, и среди членов коммуны царили мир и согласие. Гражданин уважал гражданина, и богатый не кичился своим богатством перед бедными. Однако вскоре произошли изменения, горожане стали бороться друг против друга,

---

[1] «Servi, inquit apostolus, «subditi estote in omni timore dominis». Et ne servi causentur duritiam vel avaritiam dominorum, adhuc audiant.— «Et non tantum bonis et modestis, sed et dyscolis». Plane in authenticis canonibus damnatur anathemate qui servos dominis religionis causa docuerint inobedire aut quovis subterfugere, nedum resistere». Rec. des Hist., t. XII, p. 257.

[2] К. Маркс. Письмо Ф. Энгельсу от 27/VII 1854 г. К. Маркс и Ф. Энгельс. Избранные письма, стр. 82.

[3] Bernardi Epistola 318 ad papam Innocentium. Migne, PL, t. 182, col. 524.

разделились на партии, и Камбрэ тотчас «погряз в пороках» [1]. Готовый примириться с господством богатых и знатных горожан, каноник Ламбер в то же время решительно отказывался признать за всеми другими жителями города какие-либо права на политическую власть.

Еще решительнее по поводу коммун выражался Яков Витрийский, прошедший за свою жизнь все ступени католической иерархии от простого кюре до кардинала. В одной из своих проповедей, обращенной к купцам и менялам, он утверждал, что любая коммуна, как таковая, является проклятой, что ни один из ее членов не может избегнуть мук ада [2].

«Для того чтобы вырвать у подданных последний грош или увеличить долю наследства, завещаемую церкви,— писал Энгельс, характеризуя церковные приемы в эпоху средневековья,— пускались в ход наряду с грубым насилием все ухищрения религии, наряду с ужасами пытки все ужасы анафемы и отказа в отпущении грехов, все интриги исповедальни» [3]. Проповедь Якова Витрийского, обращенная к купцам и менялам, служит прекрасной иллюстрацией к этим словам Энгельса. В другой своей проповеди, «К горожанам», Яков Витрийский развивал свои мысли более подробно, показывая, почему именно он считает коммуны со всеми их членами обреченными на неизбежные муки в преисподней. Заявляя, что коммуны являются очагами смуты и заговоров, Яков Витрийский требовал немедленного уничтожения этих зачумленных источников грубой силы, ибо, писал он, горожане, опирающиеся на свое множество, не только угнетают благородных соседей [т. е. феодальных сеньеров], но и захватывают незаконно права самой церкви и разрушают церковную свободу. А ведь мирянам, указывал он далее, защищая теократическую точку зрения, никогда не было позволено, как бы благочестивы они ни были, присваивать себе церковные блага. Обязанность мирян состоит в послушании, и они не имеют права поступать самовластно. Вот почему, говорил Яков Витрийский, никто из участников этих коммун не может ускользнуть от анафемы. Напротив, все они должны попасть в ад, ибо как же иначе они сумеют искупить все допущенные ими насилия и несправедливости. Ведь коммуны подобны льву, раздирающему свою добычу, или дракону, подкарауливающему ее в засаде. Они не щадят ни друг друга, ни иностранцев, ни пилигримов. Даже в пределах одного и того же города, писал Яков, как бы вторя Ламберу

---

[1] Ex Lamberti Waterlosii Chronico Cameracensi Aulbertino Rec. des Hist., t. XIII, p. 499—500.

[2] A. Luchaire. Les communes françaises..., p. 244.

[3] Ф. Энгельс. Крестьянская война в Германии, стр. 25.

Камбрэзийскому, горожане «завидуют друг другу, друг на друга клевещут и жалуются, друг друга обманывают, преследуют и уничтожают. Извне война, внутри страхи». В последних словах Якова Витрийского, несмотря на пасквильный тон, в котором выдержана вся его проповедь, мы не можем не видеть указания на совершенно реальные противоречия между городской верхушкой и основной массой городского населения, проявившиеся уже к началу XIII в. «Самая борьба городов с феодализмом была горяча и решительна,— писал Н. А. Добролюбов,— только до тех пор, пока не начала обозначаться перед тою и другою стороною разница между буржуазией и работником. Как только это различие было понято, обе враждующие стороны стали сдерживать свои порывы и даже делать попытки к сближению, как бы в виду нового, общего врага» [1].

Ярый защитник господствующего класса и столь же ярый ненавистник коммун, Яков Витрийский привлекает наше внимание еще и потому, что, будучи видным представителем католической церкви и обладая более широким кругозором, чем многие из его современников, он сумел разглядеть связь, существовавшую между развитием городов и расцветом ересей. Он отчетливо сформулировал ту опасность, которая грозила католической церкви в целом со стороны городов, и принял личное и весьма активное участие в организации крестового похода северофранцузских рыцарей против альбигойцев. По поручению Иннокентия III, Яков Витрийский выступил как официальный проповедник грабительского предприятия крестоносцев. «Что является наиболее отвратительным в этих современных Вавилонах,— говорил он в той же проповеди «К горожанам»,— так это то, что не существует коммуны, где бы ересь не нашла своих пособников, укрывателей, защитников и верующих» [2], и таких защитников существует множество.

Рассмотрению важнейшего вопроса о зарождении народных еретических движений во Франции и посвящается дальнейшее изложение.

НАРОДНЫЕ ЕРЕТИЧЕСКИЕ ДВИЖЕНИЯ ВО ФРАНЦИИ В XI—XII вв.

Данный раздел не содержит полной и исчерпывающей характеристики всех антицерковных выступлений, имевших место во Франции в XI и XII вв. Задачей его является изложение

[1] Н. А. Добролюбов. От Москвы до Лейпцига И. Бабста. Соч., т. IV, стр. 399.
[2] A. Luchaire. Les communes françaises..., p. 243.

конкретной истории только тех еретических движений, которые носили массовый, народный характер и непосредственно отражали интересы и требования трудящихся масс феодального общества. Еретические учения, возникавшие в узком кругу образованных клириков, т. е. учения еретиков-одиночек (ереси Беренгария Турского, Росцелина Компьенского и т. д.), хотя и подвергавшиеся церковному осуждению, но не пугавшие ни церковь [1], ни светские власти так, как устрашали их ереси народные, в настоящей главе не рассматриваются.

Давая научное определение средневековой ереси, как особой формы выражения революционной оппозиции феодализму, Энгельс писал, что в эпоху средневековья церковь являлась наиболее общим синтезом и наиболее общей санкцией существующего феодального строя.

«Ясно, что при этих условиях все выраженные в общей форме нападки на феодализм и прежде всего нападки на церковь, все социальные и политические революционные доктрины должны были по преимуществу представлять из себя одновременно и богословские ереси. Для того чтобы возможно было нападать на существующие общественные отношения, нужно было сорвать с них ореол святости.

Революционная оппозиция феодализму проходит через все средневековье. Она выступает, соответственно условиям времени, то в виде мистики, то в виде открытой ереси, то в виде вооруженного восстания» [2]. Ереси проявлялись в различных формах, из которых в той же работе Энгельс считал необходимым отметить три: реакционную и по форме и по содержанию ересь альпийских пастухов, сопротивлявшихся проникновению к ним феодализма (вальденсы); оппозицию феодализму со стороны переросших его рамки городов (альбигойцы, Арнольд Брешианский и т. д.); открытые восстания крестьян (Джон Болл и пр.).

Не рассматривая патриархальную ересь вальденсов, Энгельс дал весьма подробную характеристику двух других форм средневековой ереси. Отметив, что официальная ересь средневековья, т. е. ересь городов, выдвигавшая прежде всего требование дешевой церкви, нападала на богатства и политическое положение клира и понимала под восстановлением ранне-христианской церкви полное упразднение римской ку-

---

[1] Достаточно вспомнить о том, что Беренгарий Турский, несмотря на свои еретические высказывания, пользовался некоторое время покровительством такого видного представителя католической церкви XI в., как Григорий VII.

[2] Ф. Энгельс. Крестьянская война в Германии, стр. 34.

рии и особого сословия священников, Энгельс указывал, что крестьянско-плебейская ересь носила принципиально иной характер. «Разделяя,— писал он,— все требования бюргерской ереси относительно попов, папства и восстановления ранне-христианского церковного строя, она в то же время шла неизмеримо дальше. Она требовала восстановления ранне-христианского равенства в отношениях между членами религиозной общины, а также признания этого равенства в качестве нормы и для светского мира. Из «равенства сынов божьих» она выводила гражданское равенство и уже тогда отчасти даже равенство имуществ. Уравнение дворянства с крестьянами, патрициев и привилегированных горожан с плебеями, отмена барщины, оброков, налогов, привилегий и уничтожение по крайней мере наиболее кричащих имущественных различий — вот те требования, которые выдвигались с большей или меньшей определенностью как необходимые выводы из учения раннего христианства» [1].

Отделяя с такой определенностью бюргерскую оппозицию феодализму от оппозиции крестьянско-плебейской и замечая, что «великая противоположность» между ними (приведшая к гибели крестьянскую войну в Германии) зародилась еще в XII в., Энгельс вместе с тем подчеркивал, что в XII в. эта противоположность не была еще выражена столь ясно, как два века спустя, когда крестьянско-плебейская ересь развилась уже в резко выраженное партийное воззрение и выступала, как правило, уже совершенно самостоятельно рядом с бюргерской ересью.

Эти важнейшие методологические указания Энгельса и послужили для нас руководящей нитью при рассмотрении еретических движений, возникших на территории Франции в XI и XII вв. Не разделяя их на движения бюргерские и крестьянско-плебейские, ибо такого отчетливого деления не существовало даже в начале XIII в. (наивысший расцвет альбигойской ереси), мы рассматриваем в дальнейшем все эти ереси, как общее выражение революционной оппозиции феодализму со стороны феодально-зависимого крестьянства и горожан.

Определяя социальные корни и социальное содержание массовых ересей во Франции, мы не касаемся здесь вопроса об идеологических истоках антицерковных учений, ибо он требует специального исследования.

Однако, не входя в обсуждение данного вопроса по существу, мы все же считаем необходимым сделать в связи с ним одно замечание.

---

[1] Ф. Энгельс. Крестьянская война в Германии, стр. 36.

Вопрос об идеологических корнях средневековых ересей всегда привлекал к себе внимание тех буржуазных историков, которые занимались историей еретических движений. Больше того, можно сказать, что в исследованиях этих историков, выражавших чисто идеалистическую, антинаучную точку зрения, вопрос об идейной преемственности и взаимной связи всех ересей, возникавших в эпоху средневековья на территории Западной Европы, Византии, Ближнего и Среднего Востока, занимал основное место (работы русского историка Осокина, немецких историков XIX в. Гана и Деллингера, французского историка Шмидта и др.)[1]. Достаточно указать, например, на огромное внимание, уделявшееся названными историками вопросу о тех путях, которыми так называемая манихейская ересь проникла с Востока на Запад, и на тщательное изучение этими историками влияния манихейской ереси на еретические учения в Европе. Горячие споры буржуазных исследователей о том, кто именно из средневековых еретиков во Франции являлся последователем Мани, а кто не являлся, свидетельствуют, что всех перечисленных выше историков занимала лишь форма средневековых ересей, т. е. их богословская оболочка, но не их социальная сущность.

Реакционнейшие буржуазные историки наших дней стоят на тех же антинаучных позициях, ибо одной из характерных черт современной буржуазной историографии является настойчивое стремление выводить все явления идеологии одно из другого, по чисто идеалистической схеме филиации идей. В соответствии с этой схемой объяснить идеологическое явление — это значит найти его истоки в другом идеологическом же явлении. При такой установке классовые корни идеологии сознательно игнорируются и все идеологические явления рассматриваются по существу вне времени и пространства, вне исторических условий каждой отдельно взятой страны, т. е. с чисто космополитической точки зрения. Именно на этой точке зрения и стоят такие современные историки, как Бельперрон, Гиро, Дартиге-Пейру и др.[2] В поисках некоей «праереси» эти историки полностью абстрагируются от той социальной

---

[1] Н. А. Осокин. История альбигойцев до кончины папы Иннокентия III, т. I, Казань, 1869; C. Hahn. Geschichte der neumanichäischen Ketzer, Bd. I, Stuttgart, 1845; J. Döllinger. Geschichte der gnostisch-manichäischen Secten, Bd. I, München, 1890; C. Schmidt. Histoire et doctrine de la albigeois, t. I, II, Paris, 1849.

[2] P. Belperron. La croisade contre les albigeois, Paris, 1942, p. 67—68; J. Guiraud. The religions crisis in the twelfth and thirteenth centuries. «European civilization, its origin and development by various contributors, under the direction of E. Eyre», vol. III, London, 1935, p. 351—410; C. Dartygue-Peyrou. Histoire de la Guyenne, Paris, 1950, p. 57.

действительности, которая порождала конкретные ереси, и совершенно обходят вопрос о том, каким именно образом и почему дуалистическое, т. е. вовсе не христианское манихейское учение могло найти почву на Западе в XI и XII вв. и быть использовано западноевропейскими еретиками в их борьбе с католической церковью.

Решение этого вопроса, возможное лишь в результате детального изучения конкретных исторических условий того времени, еще только ждет своего исследователя-марксиста. Вот почему мы не называем ни одну из рассматриваемых в дальнейшем ересей манихейской и не устанавливаем степени их идейной зависимости от восточных и византийских влияний, ограничиваясь лишь самой общей характеристикой этих ересей как антицерковных или антифеодальных учений, возникших в эпоху первого усиления городов во Франции и тесно с последними связанных [1].

Изучение народных еретических движений представляет особые трудности. До нас дошли сочинения образованных еретиков-одиночек XI—XII вв., но не сохранилось ни одного документа, который бы исходил непосредственно от представителей народных масс. И это объясняется не только тем, что участники народных еретических движений в подавляющем большинстве были люди необразованные, но и тем, что церковь старательно уничтожала подобного рода документы, когда таковые появлялись. Судить о массовых ересях во Франции нам приходится лишь на основании высказываний их самых злейших врагов — служителей католической церкви, смертельно боявшейся народных еретических выступлений и жестоко расправлявшейся с их участниками. Все эти высказывания дышат откровенной ненавистью, которую церковь, как выразительница и защитница интересов господствовавшего класса, испытывала по отношению к народным массам. Лишь в редких

---

[1] Необходимо заметить, что буржуазно-космополитическая схема филиации идей оказала влияние и на труды некоторых советских историков. Так, например, в большой работе Ш. Нуцубидзе «Руставели и восточный Ренессанс» (1947) мы находим ряд положений, заимствованных из буржуазной историографии. «Распространение ереси и мистицизма на Западе, как революционной оппозиции против феодализма, имеет своим источником Восток»,— заявляет автор этой работы (стр. 41) и, исследуя основные этапы еретического движения в Западной Европе, приходит к следующему выводу: «Научное исследование,— заявляет он,— приводит к несомненному положению, что, невзирая на внешнее *разнообразие сект и различные условия и пункты их распространения, все же есть главная тенденция, лежащая в основе всех видоизменений ересей. Эта тенденция есть манихеизм*, претерпевший и на Западе те же изменения, что и на Востоке...» (стр. 41) (подчеркнуто нами.— *Н. С.*). Конкретная социально-экономическая и политическая действительность Нуцубидзе не интересует.

случаях церковные источники (хроники, протоколы церковных соборов, трактаты и эпистолярный материал) дают более или менее подробное изложение содержания народных ересей, а также краткие сведения об их отдельных представителях. В большинстве случаев эти источники содержат лишь клеветнические утверждения по адресу представителей революционной оппозиции феодализму, подробное опровержение их взглядов с церковной точки зрения и столь же подробное описание произведенной над еретиками расправы.

Крайняя тенденциозность подобных источников, определяемая классовой принадлежностью их авторов, не позволяет восстановить в полной мере картину того, что происходило в действительности. К тому же, чем более ранними являются народные еретические движения, тем меньше имеется о них сведений. Данные о такого рода движениях приходится собирать буквально по крупицам, причем наибольшие трудности представляет определение классовой принадлежности еретиков, вопрос, который интересует исследователя-марксиста в первую очередь и который почти не затрагивался средневековыми летописцами. Однако это не значит, что эти трудности совершенно непреодолимы. Внимательное изучение сохранившихся документов, протоколов церковных соборов, хроник и прочих материалов дает возможность увидеть в них то, о чем отчасти сознательно, а отчасти невольно, из-за отсутствия интереса к такого рода вопросам, умалчивали их авторы. Из всех этих материалов мы узнаем, что XI и XII вв. на Западе были отмечены повсеместным ростом еретических движений, которые возникали и развивались главным образом там, где получили наибольшую силу города, а именно в Северной Италии, в Южной и Северо-Восточной Франции, во Фландрии и в Прирейнской области.



Первые сведения о ересях, возникших на территории Франции в XI в., мы получаем от монаха Рауля Глабера (умер в 1050 г.), упоминающего в своей хронике о том, что уже в 1000 г. в Шампани распространилась некая ересь, которую проповедовал простой крестьянин из Шампани Леутар (Leutardus), заявлявший во всеуслышание, что мысли, которые он высказывает, внушены ему «самим святым духом». Отвергая учение католической церкви, Леутар не только покинул жену, «дабы соблюсти евангельские предписания», не только объявил народу, что вовсе не следует верить всему тому, чему «учили пророки», не только разбил распятие, но и самое главное, говорит Рауль Глабер, начал внушать крестьянам, что они не должны платить десятину, и привлек к себе этой проповедью большое число приверженцев. Он легко убедил народ в правоте своих слов, ибо этот народ (populus), замечает монах-

летописец, «по причине мужицкого своего ума, был склонен выводить все это из чудесного откровения». Схваченный и допрошенный по приказанию епископа Шалона, Леутар, этот «безумный еретик», как называет его Рауль Глабер, признался в том, что он никогда не изучал писания. И увидев затем, что приверженцы отказались его поддерживать, «бросился вниз головою в колодец»[1].

Таково сообщение Рауля Глабера, которое, несмотря на свою краткость, имеет чрезвычайно большое значение и позволяет сделать некоторые выводы. Прежде всего оно свидетельствует о том, что революционная оппозиция феодализму, выражавшаяся в нападках на католическую церковь, проявилась уже очень рано, а именно на рубеже между X и XI вв. Кроме того, сообщение Рауля Глабера содержит недвусмысленное указание на социальное положение еретика Леутара, отмечая, что тот был крестьянином, т. е. представителем народных масс и выразителем их интересов. Будучи человеком необразованным и не разбиравшимся в тонкостях католического вероучения, Леутар тем не менее превосходно постиг на опыте, на страже каких порядков стояла католическая церковь. Наконец, из сообщения Рауля Глабера видно, что критика католической церкви со стороны Леутара встретила сочувственный отклик среди крестьянства и что у Леутара имелись какие-то последователи. Правда, последователи эти, по сообщению Рауля Глабера, покинули Леутара, как только узнали о том, что он схвачен шалонским епископом. Однако до этого они все же имелись, а это значит, что Леутар был не одинок в своей проповеди и что его проповедь отражала совершенно определенное недовольство крестьянства Шампани своим положением.

В качестве косвенного подтверждения этого вывода может служить своеобразное «исповедание веры», принадлежавшее перу реймского архиепископа Герберта и относившееся к концу X в. Опровергая учение современных ему, но, к сожалению, не названных им еретиков, признававших существование в мире двух начал, отрицавших ветхий завет и восстававших как против брака, так и против потребления животных яств, архиепископ Герберт клялся, что сам он никогда и ни в какой степени не разделял этих «пагубных» и антицерковных взглядов[2]. Очень трудно представить себе, чтобы архиепископ Реймса давал подобную клятву, не имея в виду каких-то, хорошо известных ему еретиков. На основании «исповедания веры»

---

[1] Glabri Rodulphi Historiarum sui tempori libri V. Rec. des Hist., t. X, p. 23.

[2] Gerberti Épistola 75. Ibidem, t. X, p. 409.

Герберта, можно скорее предположить, что речь шла о еретиках именно его епархии.

Чрезвычайно большой интерес представляет свидетельство Рауля Глабера относительно еще одной своеобразной ереси, возникшей одновременно с ересью Леутара. Правда, эта ересь возникла в Италии, а не во Франции, тем не менее мы считаем необходимым остановиться на ней потому, что она не случайно привлекла к себе пристальное внимание французского летописца. В своем отношении к этой ереси Рауль Глабер выразил общецерковную точку зрения, проявившуюся особенно ярко именно во Франции во время борьбы католической церкви с представителями ранней городской культуры.

В то же самое время, указывает Рауль Глабер, как в Шампани распространилось учение Леутара, возникло «не меньшее зло» и в Равенне, где некий Вильдар настолько сильно увлекся искусством грамматики, что перестал обращать внимание на все другие искусства и, «раздувшись от чванства» при изучении древней литературы, превратился в «глупца». И вот однажды ночью, рассказывает летописец, к Вильдару Равеннскому явились бесы, принявшие вид поэтов Вергилия, Горация и Ювенала, и принесли ему благодарность как за то, что, будучи увлечен содержанием своих свитков, он столь ревностно занимается ими, так и за то, что в его лице поэты имеют счастливого вестника для потомства. Сверх того, бесы, принявшие облик поэтов, пообещали Вильдару, что впоследствии он разделит с ними их славу. «Обманутый хитростью бесов,— продолжает Рауль Глабер,— Вильдар стал напыщенно поучать многому, противному вере, и утверждать, что высказываниям поэтов должно верить прежде всего. В конце концов он был признан еретиком и осужден первосвященником самого града Петра». Одновременно, указывает летописец, в самой Италии, а также (и больше всего) на острове Сардиния были обнаружены весьма многочисленные последователи этого «пагубного учения». Подвергнутые преследованиям и спасаясь от смерти, они бежали в Испанию и «заразили ее население ересью» [1].

Сообщение Рауля Глабера о Вильдаре, так же как и его рассказ о Леутаре, дает основание для некоторых выводов, и прежде всего о том, что в начале XI в., т. е. за сто лет до основания нецерковных школ в Париже, церковь уже жестоко преследовала школьных магистров, не подчинявших «свободные искусства» богословию и пытавшихся отстоять их самостоятельное значение. Кроме этого, из рассказа Рауля Глабера о Вильдаре видно, что само усердие, которое Вильдар проявлял

[1] Glabri Rodulphi Historiarum sui tempori libri V. Rec. des Hist., t. X, p. 23—24.

в изучении древней литературы, рассматривалось представителями современной ему церкви как преступное и клеймилось ими как некое «бесовское наваждение», неизбежно влекущее к «гибели» и порождающее ереси. Далее из рассказа Рауля Глабера следует, что у Вильдара Равеннского были какие-то, и притом многочисленные, приверженцы и что его преклонение перед античными авторами находило сочувственный отклик среди определенных слоев итальянского общества. Никаких подробностей о том, кто сочувствовал взглядам Вильдара Равеннского, Рауль Глабер не сообщает, и мы можем только догадываться, что последователи Вильдара принадлежали к городскому сословию, ибо он жил и преподавал в Равенне, и что оживившийся интерес к светской поэзии, который проявили Вильдар и его ученики, объяснялся прежде всего тем сравнительно высоким уровнем городской жизни, который был характерен для Италии того времени. Несомненно одно, что ересь Вильдара Равеннского, магистра «светских искусств» в Равенне, в отличие от ереси Леутара Шампанского, возникла в городе, а не в деревне.

К сожалению, Рауль Глабер ничего не сообщает о содержании самой ереси, отмечая лишь то, что Вильдар Равеннский ставил высказывания античных авторов выше церковного учения. Таким образом, мы лишены возможности сделать то или иное заключение относительно этой ереси по существу и можем судить о ее резко выраженной антицерковной направленности лишь по тому, с какою жестокостью папство расправилось с приверженцами Вильдара: часть из них была сожжена на кострах, часть «погибла», по выражению летописца, «от меча», а все остальные еретики, чтобы сохранить свою жизнь, были вынуждены бежать из Италии и Сардинии в мусульманскую Испанию.

Значительно более подробно, чем о Леутаре Шампанском и Вильдаре Равеннском, Рауль Глабер рассказывает о еретиках, обнаруженных в 1022 г. в Орлеане.

«Новая и невиданная еще ересь,— пишет он,— которая долгое время пребывала скрытою и тайно сеяла зло», была обнаружена в Орлеане в правление французского короля Роберта [1]. Последний, узнав об этой ереси и опасаясь, по выражению летописца, «гибели, как отечества, так и душ человеческих, весьма опечалился» и, отправившись в Орлеан, созвал там епископов и аббатов и тщательно начал расследовать, «кто был виновником этого превратного учения и кто, будучи им обманут, разделяет его». Расследование, произведенное королем,

[1] Glabri Rodulphi Historiarum sui tempori libri V. Rec. des Hist., t. X, p. 35.

показало, что проповедь ереси начали наставники епископальной школы каноник Этьен и каноник Лизой, а также наставник школы св. Петра — Герибер, и что эти еретики имели довольно много последователей как из числа мирян, так и из лиц духовного звания. Рауль Глабер сообщает весьма любопытные данные о первых, указывая на то, что ересь, распространявшаяся в Орлеане, была занесена туда некоей женщиной, перебравшейся в Галлию из Италии и преисполненной «дьявольской силой соблазна». Она, говорит Рауль, легко обращала в ересь всех, с кем беседовала, и не только «несведущих и простых людей» («idiotas et simplices»), но даже и тех, кто «казался ученым» в сословии клириков. Совершенно ясно, что ересью были затронуты не только образованные слои города, но и его «низы». Об этом же свидетельствует и более позднее указание лиможского монаха Адемара, который писал в своей хронике, доведенной до 1129 г., о том, что орлеанские еретики были совращены в эту ересь неким крестьянином (rustice), прибывшим из области Периго и распространившим среди жителей Орлеана манихейскую ересь [1].

Как показало расследование, произведенное королем Робертом, орлеанские еретики отвергали важнейшие «таинства» католической церкви. При помощи этих «таинств» церковь стремилась воздействовать на народные массы, выступая как идеологическое орудие внеэкономического принуждения. Поэтому еретики противопоставляли церковной догматике свое собственное учение. Так, например, отвергая церковное таинство евхаристии, орлеанские еретики утверждали, что это таинство не имеет и не может иметь никакого значения, потому что Христос, вопреки тому, что проповедует церковь, не рождался, не жил и не умирал на земле. Поэтому, говорили они, в таинстве евхаристии людям не сообщается никакой благодати, ибо тело и кровь Христа, несмотря на учение церкви, реально в причастии не содержатся. Столь же категорически орлеанские еретики отвергали и церковное таинство крещения, утверждая, что крещение абсолютно бесполезно, ибо оно не уничтожает и не в состоянии уничтожить грехов человека. Кроме этого, орлеанские еретики заявляли, что мир существует вечно и что земля не могла быть сотворена богом, ибо это значило бы, что бог сотворил порочное. Не признавая, как пишет Рауль Глабер, «никаких убеждений христиан относительно благочестия и праведности» и «относительно вечного вознаграждения за земной труд», а также полностью отвергая молитвы церковным «святым и мученикам», орлеанские еретики требовали «неустанной борьбы с духом зла,

[1] Ex Chronico Ademari. Rec. des Hist., t. X, p. 159.

породившим все плотское» (в том числе феодальные порядки), отказа от всех земных наслаждений, запрещения брака, употребления в пищу мяса и пр. В категорическом отрицании еретиками учения католической церкви и в столь же категорическом осуждении «земных порядков», которые последняя охраняла, мы не можем не видеть революционного протеста народных масс, направленного против господствующего класса. Светские и духовные феодалы жестоко расправились с орлеанскими еретиками.

Приведенные на церковный собор еретики решительно отказались отречься от своих «заблуждений» и вернуться к исповеданию католической веры. Собор осудил их на смерть и передал в руки светской власти [1]. Четырнадцать орлеанских еретиков были вывезены за город и сожжены при большом стечении народа. После этого, говорит Рауль Глабер, заканчивая свой рассказ о событиях в Орлеане, где бы ни отыскивались последователи этого извращения, они везде подвергались тому же наказанию. А вследствие этого «досточтимая католическая вера, искореняя безумие наибезумейших, заблистала по всей земле еще ярче» [2].

Однако совершенно правильно указывая, что орлеанские казни положили начало подобным же методам расправы с еретиками и в других областях Франции, Рауль Глабер глубоко ошибался, когда утверждал, будто бы после первого сожжения еретиков народное еретическое движение во Франции пошло на убыль.

Почти одновременно с ересью в Орлеане подобная же ересь возникла в Тулузе, а также в некоторых частях Аквитании, причем тулузские еретики проповедовали те же взгляды, что и еретики орлеанские. Тулузские еретики, как отмечает автор хроники, «осмеливались» рассуждать о священном писании, о всякого рода религиозных «тайнах» и в том числе об основном христианском догмате, т. е. о троице. Так же, как и еретики орлеанские, тулузские еретики учили, что мир не имеет начала и что подобно тому, как не существует вознаграждения за «святые дела», точно так же не существует и наказания за дела бесчестные. Обеспокоенный распространением еретического движения герцог Аквитании Вильгельм созвал собор и в присутствии всех епископов и самых видных сеньеров герцогства потребовал предания еретиков анафеме [3] (этот собор заседал вскоре после собора в Орлеане).

---

[1] Gesta synodi Aurelianensis an MXXII. Rec. des Hist., t. X, p. 536—539.

[2] Glabri Rodulphi Historiarum sui tempori libri V Ibidem, p. 38.

[3] Ex Chronico Ademari, Ibidem, p. 159.

Таким образом и орлеанская и тулузская ереси в начале XI в. были подавлены католической церковью при помощи светской власти. Выступления «необразованных и простых» горожан и крестьян против церкви, освящавшей своим авторитетом существовавший строй, беспокоили светских феодалов не меньше, чем саму церковь. Отрицание еретиками церковных догматов, церковных таинств и «благодатной силы» всей католической иерархии в тех случаях, когда ересь приобретала сколько-нибудь массовый характер, казалось для светских феодалов таким же опасным, как и призыв еретиков к отречению от земных наслаждений и к борьбе с духом зла, породившим все плотское. В подавлении этих ересей светские феодалы проявляли нисколько не меньшее усердие, чем феодалы церковные. Активное участие французского короля Роберта в раскрытии орлеанской ереси и сожжение им орлеанских еретиков в 1022 г. как бы наметило общую для Капетингов линию поведения по отношению к массовым еретическим движениям и определило неизменную поддержку церкви со стороны королевской власти в борьбе с этими движениями.

Всего три года спустя после казни еретиков в Орлеане такая же ересь возникла в Аррасе. Известная нам по протоколам аррасского собора (1025 г.)[1], она представляет особенный интерес для историка, потому что социальные требования трудящихся слоев феодального общества получили в ней наиболее ясное и отчетливое выражение.

История аррасского собора, на котором еретики выступили с изложением своих взглядов, такова. В 1025 г. епископ Арраса и Камбрэ — Жерар узнал о том, что в самом Аррасе появились какие-то еретики из Италии, которые начали открыто проповедовать антицерковное учение и совращать своей проповедью местных жителей. По приказу встревоженного епископа еретики были схвачены и приведены к нему на допрос. Поскольку они ни в чем не сознались, сразу же после допроса Жерар передал их на суд духовенства своей епархии. Суд над еретиками состоялся через несколько дней в кафедральной церкви Арраса. Обратившись с речью к присутствующим, Жерар начал затем публичный допрос еретиков и потребовал у них обстоятельного ответа на вопросы — в чем заключается суть их учения и кто их учитель. Еретики ответили, что учителем их является некий Гандульф, прибывший в Аррас из Италии, и что именно от него они восприняли то учение, которое они считают «евангельским» и проводят теперь на деле. Но так как, продолжает автор «Деяний аррасского собора», епископ Жерар превосходно знал, что еретики отвер-

[1] Ex synodo Atrebatensi. Rec. des Hist., t. X, p. 542.

гают важнейшие таинства церкви (крещение, евхаристию и покаяние), рассматривают последние, как лишенные всякой силы, и не признают в католической церкви ничего священного, отказываются почитать ее «святых», отвергают таинство брака и пр., он спросил их по поводу всех этих пунктов. На это еретики ответили: «Наше учение и наш закон, воспринятый нами от учителя, если их рассматривать тщательно, не противоречат ни евангельским предписаниям, ни святым установлениям апостолов. Ибо мы учим, что надо оставить мир, обуздывать вожделения плоти, *жить трудом рук своих* [подчеркнуто нами.— *Н. С.*], не наносить никому оскорблений и выказывать любовь ко всем тем, кто стремится за нами следовать»[1]. Еретики далее заявляли, что таинство крещения представляется им бесполезным как потому, что оно совершается часто дурными священнослужителями и нисколько не предохраняет человека от новых грехов, так и потому, что оно совершается над младенцами, лишенными разума.

В ответ на такие «кощунственные» речи еретиков епископ Жерар потребовал от них немедленного и чистосердечного раскаяния. Повидимому, прекрасно осведомленные о казни орлеанских еретиков, еретики аррасские немедленно отреклись от своих «заблуждений» и отказались от высказанных ими взглядов, а епископ торжественно осудил их учение как еретическое.

Осуждение, сообщает нам автор «Деяний аррасского собора», было сначала произнесено по-латыни, а затем епископ перевел слова осуждения на народный язык (что является прямым указанием на социальное положение еретиков), ибо обвиняемые еретики «латыни не понимали». Затем «раскаявшимся» был вручен протокол отречения, но за неграмотностью они ограничились тем, что поставили на нем вместо подписей кресты, и после этого собор разошелся.

Таким образом, аррасские еретики не ограничивались характерными для любой городской ереси требованиями (уничтожение дорогостоящей католической церкви со всеми ее таинствами, упразднение особого сословия католических попов, как не обладающего никакой благодатной силой, и т. д.), но шли значительно дальше. Требуя восстановления простого строя ранне-христианской церкви, или, как они выражались, возврата к евангельскому закону, аррасские еретики заявляли, что под «жизнью согласно евангельскому закону» они понимают такую жизнь, при которой каждый человек существует за счет своего собственного труда и где нет нетрудящихся и неработающих. Так из своего понимания раннего христианства аррасские

[1] Ex synodo Atrebatensi. Rec. des Hist., t. X, p. 541.

еретики непосредственно выводили необходимость уничтожения феодальной эксплуатации, а поэтому аррасскую ересь можно рассматривать как наиболее раннее проявление той крестьянско-плебейской оппозиции феодализму, которая окончательно развилась в обособленное от бюргерской ереси «партийное воззрение» (Энгельс) в XIV и XV вв.

Таковы были еретические движения во Франции в XI в. Еще более массовыми и грозными для господствующего класса они становятся с начала XII в.

Некоторые данные относительно этих ересей мы находим у одного из наиболее ярких представителей ранней городской культуры во Франции — Абеляра, который приводит краткую характеристику современных ему еретиков в своем трактате «Introductio ad Theologiam». Еретики, заявляет он там, не прекращают тревожить церковь своими учениями, а особенно Танхельм Фландрский, пресвитер Петр и некие магистры богословия как в самой Франции, так и в Бургундии, Анжу и Бордо. Танхельм, говорит Абеляр, объявил себя вдруг сыном божиим и приказал соблазненному им народу воздвигнуть храм в свою честь. Пресвитер же Петр (Абеляр здесь имеет в виду Петра де Брюи) настолько ослабил силу церковного учения, что, отвергая церковное таинство крещения, побудил многих взрослых людей креститься вновь. Что же касается «неких магистров богословия», то, по словам Абеляра, они не только сами придерживались антицерковных учений, но и внушали своим ученикам многое такое, что полностью противоречило католической вере. Один из них отрицал католическое учение о триединстве бога; другой допускал возможность «спасения» язычников; третий считал, что бог способен впадать в ошибку; четвертый решительно отвергал монашеский обет целомудрия и отстаивал допустимость браков для представителей черного духовенства [1] и т. д.

Весьма любопытен тот вывод, которым Абеляр заканчивает свое рассуждение о ересях: «Итак, в настоящее время рождается тысяча ересей». Слова Абеляра свидетельствуют о том, что в начале XII в. еретические движения получили во Франции чрезвычайно большое распространение.

Для уяснения тех вопросов, которые должны быть разрешены в настоящей главе, из всех ересей, перечисленных Абеляром в его трактате, интересны лишь ересь Танхельма Фландрского и ересь Петра де Брюи. Обратимся к их рассмотрению.

Относительно Танхельма Фландрского современные хроники сообщают следующее. Танхельм стал известен во Фландрии,

---

[1] Petri Abaelardi Introductio ad Theologiam. Migne, PL, t. 178, col. 1056—1057.

начиная с 1105 г. Сначала он проповедовал тайно, но очень скоро приобрел такое влияние и такую силу в народе, что начал провозглашать свои мысли открыто и разъезжал по всей Фландрии в сопровождении многочисленных последователей. Не принадлежа к духовному сословию, он тем не менее проявил себя в столкновениях с католическим духовенством как искусный спорщик. Он появлялся перед огромными толпами собиравшегося к нему народа обязательно в окружении своих учеников, которые составляли, как это можно видеть по сообщениям хроник, нечто вроде военного отряда или личной охраны Танхельма, численностью до 3000 человек. Отряд этот был вооружен и имел даже собственное знамя. Свои проповеди Танхельм произносил в городах и деревнях Фландрии, главным образом под открытым небом (ибо не было такого помещения, которое могло вместить всех желавших его послушать) и «совращал» фландрских жителей, как говорит летописец, тысячами.

Антицерковная проповедь Танхельма находила горячий отклик среди всего промышленного населения Фландрии, являвшейся уже с начала XII в. страной городов, по определению ее исследователя Анри Пиренна, утверждавшего, что нигде в другом месте к северу от Альп не было более многочисленных, богатых и влиятельных городов, чем фландрские. Суконная промышленность, писал он, «...придала Фландрии тот ее характерный облик, который она сохранила вплоть до XVI в.: бассейн Шельды был преимущественно страной сукна...» [1]

Особенным авторитетом Танхельм пользовался в Антверпене, по выражению хроники, «городе обширном и населенном», жители которого почитали Танхельма «как бога», снабжали его деньгами и всем необходимым и доходили в своем преклонении перед ним до того, что пили воду, которой он мылся, в качестве самого целительного лекарства. Пытаясь понять причины такой популярности еретика Танхельма в Антверпене, монах — автор хроники — замечает, что в этом городе имелся всего лишь один священник, который никак не мог справиться с паствой из-за ее многочисленности и того пренебрежения, которое она проявляла по отношению к церкви. «Из-за этого,— говорит автор хроники,— тот народ, как бы стадо без пастыря, впал в многочисленные ошибки. Случилось поэтому, что один еретик, удивительно тонкий и хитрый соблазнитель Танхельм, придя туда, нашел там готовую почву для своей ереси». Утверждая, что все священники, епископы и сам папа ничем не выше простых мирян и что вся католическая иерархия

---

[1] А. Пиренн. Средневековые города Бельгии, М., 1937, стр. 175.

не обладает большей благодатью, чем миряне, Танхельм убеждал своих слушателей не платить церкви десятину. «Он был,— говорит автор хроники о Танхельме,— преступнейший из всех людей, враг бога и всех его таинств, противник благочестивейшей христианской веры. Он проповедовал, что не должно быть никакого послушания епископам и священникам, отрицал какую-либо действенность причащения и этим соблазнял народ (populus). Ему верили и за ним следовали примерно три тысячи вооруженных сторонников, и не было ни герцога, ни епископа, ни сеньера, который осмелился бы ему сопротивляться» [1].

Подтверждение этих данных мы находим в хронике английского автора Вальтера Мапа, писавшего во второй половине XII в. Будучи весьма близок к Генриху II Плантагенету и проведя всю свою жизнь при дворе английского короля, Вальтер Мап оставил после себя любопытное произведение, посвященное описанию окружавшей среды и названное им «Книгой о придворных пустяках». В 29-й главе этой книги Вальтер Мап сообщает о некоей секте еретиков, которая распространилась на территории Англии, и в связи с этим упоминает о ереси Танхельма Фландрского. Рассказывая об изгнании Генрихом II Плантагенетом из своих земель опаснейшей секты еретиков, которые хотя и называют себя христианами, однако являются сущими «разбойниками», Вальтер Мап замечает, что эти еретики образовали многочисленные отряды, так называемые «rutae», и являются всюду вооруженными с головы до пят «железом и палками». Они, пишет Вальтер Мап, обращают в пепел монастыри, города и деревни, провозглашая «от полноты своего сердца, что бога нет!» Законом у этих «разбойников» является все противозаконное, а поэтому к ним охотно присоединяются и беглые монахи, и лжеклирики, и те, кто вынужден к бегству из-за участия в бунте. Все эти люди, говорит автор хроники, «присоединяются к ужасным полчищам еретиков. Они размножились уже сверх всякого числа и превосходят фаланги Левиафана до такой степени, что безопасно пребывают на месте или бродят по провинциям и королевствам, ненавидя бога и людей». Эта ересь, говорит Вальтер Мап в заключение, «зародилась в Брабанте, почему и называется брабантской» [2].

Мы видим прямое сходство между организацией фландр-

---

[1] Ex vita Norberti auctore canonico praemonstratensi. Rec. des Hist., t. XIV, p. 230; Roberti Appendice ad Sigebertum. Ibidem, t. XIII, p. 328; J. Longueval. Histoire de l'église gallicane. t. VIII, Paris, 1784, p. 190.

[2] Walteri Mapi De nugis curialium. MGH SS, t. XXVII, p. 65.

ских еретиков и еретиков английских, создавших вооруженные отряды и приобретших в стране большое влияние, подобное тому, которым пользовался Танхельм, разъезжавший повсюду в сопровождении многолюдной охраны и беспрепятственно проповедовавший свои взгляды. Повидимому, не меньшим сходством с фландрскою ересью отличалось и учение английских еретиков. Но об этом Вальтер Мап ничего не сообщает.

Учение Танхельма Фландрского, сводившееся к решительному отрицанию католической церкви, ее иерархии и ее «таинств», было одним из ярких проявлений ранней бюргерской ереси.

«Подобно тому,— писал Энгельс, характеризуя бюргерскую ересь,— как в настоящее время буржуазия требует дешевого правительства — gouvernement à bon marché, точно так же и средневековые бюргеры требовали прежде всего дешевой церкви — église à bon marché. Реакционная по форме, как и всякая ересь, которая в дальнейшем развитии церкви и догматов способна видеть только извращение, бюргерская ересь требовала восстановления простого строя ранне-христианской церкви и упразднения особого сословия священников. Это дешевое устройство устраняло монахов, прелатов, римскую курию, словом, все, что в церкви было дорогостоящим» [1].

В 1115 г., по одним данным, или в 1124 г., по другим, Танхельм был убит каким-то не названным в хрониках клириком, но ересь Танхельма не умерла вместе с ним и продолжала тревожить церковь еще долгое время. Еще при жизни Танхельма во Фландрии появились другие еретики, которые проповедовали его учение и в свою очередь имели многочисленных последователей. Так, например, некий Манасэ, по профессии слесарь, горячий приверженец Танхельма Фландрского, объявил себя «божьим посланником» и появлялся повсюду вместе с двенадцатью спутниками, которых он называл апостолами, и некоей женщиной, которую он называл Марией. Известен другой ученик Танхельма — клирик Эверватер, отличавшийся особенной преданностью учителю и повсюду за ним следовавший. Известно, что фландрская ересь проникла и в Трирскую область, где архиепископ Брунон задержал еретиков — двух каноников и двух мирян, проповедовавших учение Танхельма [2], а также в Шампань, и, как мы видели выше, даже в Англию.

После смерти Танхельма еретические движения во Фландрии и Брабанте не прекращались, несмотря на все усилия католической церкви, со злобою констатировавшей, что «позор-

---

[1] Ф. Энгельс. Крестьянская война в Германии, стр. 35.

[2] Historia Treviensis. Spicilegium d'Achery, t. II, p. 221.

нейшая и отвратительная ересь никак не могла быть искоренена», несмотря на то, что в Антверпен было направлено 12 новых служителей клира, на помощь тому, который там находился. Положение дел во Фландрии становилось для церкви все более угрожающим, и церковь направила во Фландрию дополнительно еще целую группу монахов-премонстрантов во главе с основателем премонстрантского ордена и известным проповедником католической церкви XII в. Норбером, употребившим большие усилия для искоренения ереси.

Одновременно с распространением ереси во Фландрии еретическое движение возникло в Шампани, точнее в области Суассона, где схваченные церковью еретики были подвергнуты публичной казни. Описание суассонской ереси мы находим в хронике Гвиберта Ножанского, который рассказывает о ней следующее. Около 1113 г. в некоторых деревнях Суассонского диоцеза обнаружилась секта, последователи которой проповедовали явно антицерковные взгляды. Еретики, по словам Гвиберта, утверждали: а) что евангельский рассказ о Христе является выдумкой; б) что крещение неразумных младенцев бесполезно; в) что крещение членов секты в отличие от церковного производится словом; г) что все католические попы, совершающие мессу, являются слугами дьявола; д) что кладбищенская земля ничем не отличается от другой земли; е) что если члены секты, для сокрытия своей ереси, позволяют совершить над собой какое-либо церковное таинство, то после этого они должны целый день поститься и пр. [1]

Таким образом, из хроники, написанной верным служителем католической церкви Гвибертом Ножанским, мы узнаем, что суассонские еретики отвергали не только важнейшие догматы, но и всю церковную организацию, рассматривая католических попов как «слуг дьявола». Церковь отлично учитывала опасность широкого распространения подобных взглядов среди народных масс, а поэтому не только жестоко расправлялась с самими еретиками, но и пыталась их всячески оклеветать.

Так, тот же Гвиберт Ножанский, характеризующий деятельность суассонских еретиков, подробно рассказывает об «оргиях», которые якобы ими творились, и о «преступлениях», которые якобы ими совершались. Он заявляет, что суассонские еретики не только убивали маленьких детей, сжигая затем их тела, но и делали из их пепла некое подобие хлеба и давали вкушать его всем новообращенным, считая, что после этого те приобретали особую твердость в исповедании новой веры и

---

[1] Guiberti abbatis de Novigento De vita sua... Rec. des Hist., t. XII, p. 265.

были готовы скорее пойти на костер, чем отречься от своих убеждений. Самые невероятные обвинения еретиков во всевозможных мерзостях, извращениях и преступлениях, столь часто встречающихся в средневековых хрониках, являлись общим приемом их авторов, проявлявших таким путем ту классовую ненависть, которую они испытывали по отношению к представителям народных ересей.

От Гвиберта мы узнаем и о вожаках суассонской ереси — Климентии из деревни Бюсси-ле-Лонг, расположенной недалеко от Суассона, и его брате Эбраре. Климентия Гвиберт рисует как человека в высшей степени необразованного, но весьма упорного. Будучи схвачен по приказанию суассонского епископа Лизара вместе со своим братом и одной женщиной, разделявшей их взгляды, и приведен на допрос к епископу, Климентий заявил последнему, услыхав, что тот именует их еретиками: «Разве ты не читал в евангелии слов «блаженны еретики» («beati eritis»)?». Это он заявил, говорит Гвиберт, думая, что слово (eritis» (будете) означает то же самое, что и слово «haeretici» (еретики),— настолько он был «необразован». Когда же епископ спросил еретиков об их тайных сборищах, то они не отрицали того, что действительно собирались, но при этом решительно отказывались признать какие-либо расхождения с католическим вероучением.

Увидев столь «сильное их упорство», присутствовавший на допросе Гвиберт Ножанский, после нескольких вопросов со своей стороны, предложил епископу подвергнуть еретиков испытанию холодной водой и при помощи «божьего суда» уличить их во лжи. Епископ согласился, и после мессы Климентий был первым подвергнут этому испытанию, причем, будучи брошен в чан с водой, он не погрузился в нее, а начал плавать, что и явилось, по мнению присутствовавших, достаточным доказательством его виновности. Увидев это, брат Климентия — Эбрар не пожелал подвергнуться испытанию и тут же признался в своих «заблуждениях», хотя, как свидетельствует Гвиберт, не обнаружил при этом никакого раскаяния. После этого оба брата были заключены в темницу вместе с двумя другими еретиками из деревни Дорман, присутствовавшими при испытании, и, повидимому, так или иначе обнаруживавшими свое сочувствие Климентию.

Затем епископ и Гвиберт Ножанский отправились на церковный собор в Бовэ (1114 г.), созванный папским легатом Кононом, по вопросу об отлучении от церкви германского императора Генриха V, решив спросить на соборе совета относительно ереси, обнаружившейся в Суассоне, и наказания, которому следует подвергнуть еретиков. Но как только они уехали, рассказывает Гвиберт далее, «некие жители» Суассона,

побоявшись того, что церковные судьи проявят излишнюю мягкость в своем приговоре, ворвались в темницу, схватили заключенных в ней еретиков и, выведя за город, сожгли на костре. Никаких нареканий эти действия суассонских «жителей», несомненно, инспирированные католическим клиром, со стороны церкви не вызвали, наоборот, заканчивая рассказ о событиях в Суассоне, Гвиберт замечает: «Так, в отношении еретиков проявилось справедливое рвение народа божьего, дабы смертельная опухоль их не давала новых отростков» [1].

Не будучи оригинальной по своему содержанию, суассонская ересь представляет большой интерес как с точки зрения крестьянского происхождения ее вожаков и их последователей, так и с точки зрения характеристики тех террористических методов, которые церковь считала необходимым употреблять в борьбе с еретиками в начале XII в.

Еще интереснее еретическое движение, связанное с именем Петра де Брюи и его ученика Генриха, движение, получившее широкое распространение в Южной Франции и непосредственно предшествовавшее там движению альбигойцев.

Цветущее, как мы видели выше, экономическое состояние южнофранцузских городов, их тесные связи не только друг с другом, но и с итальянскими городами (связи, возникшие в результате их общего участия в левантийской торговле), наличие рано оформившегося сословия горожан, а также зависимость низшего дворянства от городов,— все это вместе взятое определило особое положение городов в Южной Франции и облегчило им достижение вольности и независимости раньше, чем на севере.

В принадлежавшей французскому королевству части Южной Франции города оказались достаточно сильными для того, чтобы справиться со своими сеньерами самостоятельно, без вмешательства королевской власти.

Неудивительно, что революционная оппозиция феодализму со стороны городов, выступавшая в виде открытой ереси, проявилась на юге Франции очень рано. Петр де Брюи и Генрих являлись ее самыми яркими представителями.

Первые сведения о Петре де Брюи относятся к 1105 г., поэтому можно считать, что он начал свою деятельность одновременно с Танхельмом Фландрским. О жизни Петра де Брюи мы знаем очень мало. Известно лишь, что свое прозвище он получил по месту рождения и что в ряды клира он вступил

---

[1] Guiberti abbatis de Novigento De vita sua... Rec. des Hist., t. XII, p. 265.

еще в юности. С изложением своих взглядов публично Петр де Брюи впервые выступил в Арле, воспользовавшись отсутствием арльского архиепископа и безначалием арльской церкви, и сразу же вызвал своей проповедью необычайное возмущение всех клириков. Жестоко преследуемый с того времени католической церковью, Петр де Брюи был в конце концов схвачен и сожжен на костре в 1126 г. Это все, что мы знаем о жизни и деятельности Петра де Брюи.

Несравненно больше нам известно о содержании его учения, благодаря обширному трактату Петра Клюнийского, посвященному опровержению взглядов Петра де Брюи, или так называемой петробрусианской ереси[1]. Быстрое распространение этой ереси в области, примыкавшей к Бургундии, где находились владения богатейшего монастыря Клюни, чрезвычайно встревожило главу клюнийской монашеской конгрегации, и он поспешил выступить с разоблачением антицерковной сущности новой массовой ереси.

Как можно судить по трактату Петра Клюнийского, ересь Петра де Брюи сводилась к следующим основным пунктам: 1) запрещалось крестить младенцев, ибо они ничего не понимают, а поэтому крещение всех предшествующих поколений признавалось лишенным какой-либо действенности; 2) отрицалась необходимость постройки храмов, ибо, учил Петр де Брюи, никто не имеет нужды в особых местах для молитвы, и последняя может совершаться каждым в удобном для него месте — в хижине или на площади, перед алтарем или перед стойлом для скота; 3) всем своим последователям Петр де Брюи предлагал разбивать, жечь и уничтожать кресты, рассматривая их как символ позора и орудие пытки; 4) столь же категорически Петр де Брюи отвергал церковное таинство причащения, считал учение церкви об евхаристии ложным и утверждал, что никакая божественная или земная сила не в состоянии превратить хлеб и вино в тело и кровь Христа; 5) к отрицанию «таинств» католической церкви и важнейших символов христианской религии Петр де Брюи присоединял отрицание действенности молитв, совершаемых ради «спасения» мертвых от осуждения; 6) наконец, отвергая весь ветхий завет, он признавал в качестве «откровения» только евангелие.

Антицерковное содержание этой ереси несомненно. Направленная против католической церкви в целом, стоявшей на страже интересов господствующего класса, она отвергала все ее догматы и упраздняла по существу католическую иерархию, освящавшую феодальные порядки. Совлекая тем самым ореол

[1] Petri Venerabilis Epistola sive tractatus adversus petrobrusianos haereticos. Migne, PL, t. 189, col. 719—850

святости с существующих отношений, ересь Петра де Брюи носила вполне определенный характер, обусловленный той социальной средой, в которой она возникла и получила развитие. Будучи антифеодальной по своему существу, эта ересь, как мы показываем далее, отражала прежде всего интересы и требования городского населения юга Франции[1]. О том, кто поддерживал ересь Петра де Брюи в Южной Франции и среди каких слоев общества она получила там наибольшее распространение, мы узнаем главным образом из тех данных, которые дошли до нас относительно проповеди самого видного ученика и последователя Петра де Брюи — Генриха.

В отличие от того, что нам известно о Петре де Брюи, данные, содержащиеся в хрониках, посвященных Генриху, относятся не столько к его учению, сколько к его практической деятельности.

Места рождения Генриха мы не знаем. Ничего не известно нам и о его юности, кроме того, что в молодости он находился в каком-то, повидимому клюнийском, монастыре, где и был посвящен в сан дьякона[2]. Отличаясь от прочих монахов более высоким образованием и способностями, Генрих скоро покинул монастырь и превратился в «бродячего», как называет его Бернар Клервоский, монаха, не имеющего определенного места жительства и скитающегося по всей земле. Став подобно будущему своему учителю и другу Петру де Брюи бродячим

---

[1] Как уже было отмечено выше, в данной главе мы не разбираем вопроса, привлекавшего особенное внимание буржуазных историков, а именно вопроса о том, в каком отношении находились западноевропейские ереси к ересям восточным и, в частности, являлся ли Петр де Брюи последователем манихейской ереси или нет. Этот вопрос, вызвавший большие споры между русскими, французскими и немецкими историками, не является, на наш взгляд, принципиальным, ибо был ли Петр де Брюи последователем манихейской ереси, как это утверждает немецкий историк Деллингер, был ли он полностью независим от манихейских влияний, как это думает русский историк Осокин, воспринял ли он из манихейской ереси лишь отдельные положения, как это полагает французский историк Вакандар, общая оценка взглядов Петра де Брюи от этого ни в какой степени не меняется. (См. J. Döllinger. Geschichte der gnostisch-manichäischen Secten, Bd. I, S. 75—97; Н. А Осокин История альбигойцев, т. 1, стр. 235—236; E. Vacandard. Vie de Saint-Bernard, vol. II, p. 218—220). Что касается хроник, то мы встречаем в них лишь одно указание на то, что Петр де Брюи и Генрих являлись манихеями, а именно у автора «Exordium magnum cisterciense», который называет ближайшего ученика Петра — Генриха «princeps manicheorum». (См. Migne, PL, t. 185, col. 427). Однако необходимо заметить, что автор «Exordium magnum» писал уже в начале XIII в. и легко мог спутать учение Генриха с тем, которое было осуждено на Ломберском соборе 1165 г. (См. Rec. des Hist., t. XIV, p. 431).

[2] Ex Gestis pontificum cenomannensium. Rec. des Hist., t. XII, p. 548; Ex Chronico Alberici. Ibidem, t. XIII, p. 701.

клириком, лишенным каких-либо постоянных доходов и не имеющим никаких пребенд, Генрих некоторое время жил подаяниями, а затем, как говорит Бернар, стал проповедовать, сделав из этой проповеди «источник своего существования»[1].

Начало открытой антицерковной деятельности Генриха относится к 1116 г. В этом году он появляется в Мансе и начинает публично нападать на католическую церковь и изобличать католическое духовенство во всевозможных пороках. Как рассказывает автор церковной хроники, называющий Генриха волком в овечьей шкуре, его проповедь получила в Мансе самый широкий отклик. Народ (populus) принимал ее «с величайшим восторгом», толпами следовал за проповедником и очень скоро попробовал применить поучения Генриха на практике. В результате распространения этой ереси, говорит летописец, «народ впал в такое неистовство против клира», что стал нападать на клириков, преследовать их на улицах, забрасывать их камнями и угрожать всевозможными муками их прислужникам. Под влиянием проповедей Генриха горожане Манса стали решительно отказываться как продавать что-либо клирикам, так и покупать у них и обращались с ними, по выражению хроники, «как с язычниками». Горожане хотели не только разрушить дома, принадлежавшие церкви, и расхитить ее имущество, но и покончить с самими клириками, «вздернув их всех на дыбу». Осуществлению этих планов, указывает хроника, воспрепятствовало лишь вмешательство графа Манса, который, опираясь на свои вооруженные силы, заступился за клириков города и не позволил приверженцам Генриха напасть на последних. Несколько приободрившееся духовенство попыталось организовать нечто вроде публичного диспута с самим Генрихом, дабы изобличить его «заблуждения». Но этот диспут не состоялся, потому что как только горожане увидели, что католические попы нападают на Генриха, они тотчас же бросились на незадачливых организаторов диспута и избили их до полусмерти.

После этого духовенство Манса сочло более благоразумным направить Генриху письменное распоряжение, в котором объявлялось о запрещении проповеди Генриха не только в самом Мансе, но и в пределах всей манской епархии. В случае неподчинения, представители манского духовенства угрожали Генриху и его последователям немедленным отлучением от церкви, ибо, писали клирики Манса Генриху, «он посеял вражду между народом и клиром и повел народ с мечами и дрекольем на его матерь церковь». Генрих отказался принять это

---

[1] Bernardi Epistola 241 ad Hildelonsum comitem. Migne, PL, t. 182, col. 435.

послание, но через некоторое время все же покинул Манс и отправился на юг Франции[1]. Так закончился первый этап антицерковной деятельности Генриха.

Попав в Лангедок, Генрих встретился там с Петром де Брюи и с тех пор стал его горячим приверженцем. «Генрих — псевдо-апостол Петра», так называл его аббат Клюнийский[2], отмечавший тесную дружбу, которая связывала этих людей с момента их встречи и вплоть до смерти Петра де Брюи на костре. В 1134 г., через, 8 лет после казни Петра де Брюи, Генрих, который продолжал его проповедь, также был схвачен и по приказанию папы отправлен в Италию на Пизанский собор. Этот собор (1135 г.) осудил учение Генриха как еретическое, а его самого заключил в монастырь Бернара Клервоского. Можно считать, что Пизанским собором закончился второй этап деятельности Генриха[3].

Третий и последний этап начался уже после того, как бежав из-под надзора клервоских монахов, Генрих вновь появился на юге Франции и приобрел чрезвычайно большое влияние в Лангедоке и особенно в самой Тулузе. Оно было здесь так велико, что даже сам граф тулузский Альфонс был вынужден признать себя его сторонником. Борьба католической церкви с Генрихом приобрела в это время наиболее острый характер.

Антицерковные настроения горожан в Южной Франции уже давно привлекали к себе пристальное внимание Рима. Еще в 1119 г. на Тулузском соборе всех епископов Южной Франции, происходившем под непосредственным руководством папы Каликста II, была предана анафеме ересь Петра де Брюи вместе с ересью так называемых катаров, а все защитники этих учений отлучены от церкви[4]. В 1126 г., как мы уже отмечали, был сожжен Петр де Брюи, а спустя девять лет (на Пизанском соборе) был осужден и его верный последователь Генрих.

Тем не менее еретическое движение на юге Франции не утихало. Вот почему новое появление Генриха в Лангедоке вызвало в Риме большое волнение.

Но что же тревожило церковь больше всего? Как показывают все относящиеся к этому времени данные, церковь больше всего беспокоило то обстоятельство, что еретическое

[1] Ex Gestis pontificum cenomannensium. Rec. des Hist., t. XII, p. 548; Н. А. Осокин. История альбигойцев, т. I, стр. 237. J. Longueval. Histoire de l'église gallicane, t. VIII, p. 194.

[2] Petri Venerabilis Epistola sive tractatus adversus petrobrusianos naerreticos. Migne, PL, t. 189, col. 758.

[3] Gaufridi Epistola ad capitulum. Ibidem, t. 185, col. 412; Ex Gestis pontificum cenomannensium. Rec. des Hist., t. XII, p. 554.

[4] C. Hefele. Conciliengeschichte, Bd. V, S. 389—390.

движение на юге Франции превратилось к середине XII в. в массовое народное движение. «Сколь великое зло, как мы услышали и узнали, причинил и причиняет еще ежедневно божьей церкви еретик Генрих,— писал Бернар Клервоский тулузскому графу, указывая на широкое распространение ереси в его владениях,— храмы — без народа, народ — без священнослужителей, священнослужители — без должного уважения, одним словом — христиане без Христа» [1].

Эта своеобразная «дехристианизация» юга Франции казалась для церкви опасной именно потому, что полное отрицание церковного учения, отказ от услуг католических попов, пренебрежительное отношение к католическим храмам, к католическим праздникам и молитвам — все это распространялось не среди узких кругов общества, а в самых широких его слоях.

Основную массу последователей Генриха, как можно судить по словам личного секретаря и биографа Бернара Клервоского — Готфрида, составляли городские ремесленники. В своем письме к капитулу клервоского монастыря, написанном во время поездки по Лангедоку, куда он отправился вместе с Бернаром, Готфрид указывал, что лица, сочувствовавшие ереси Генриха в Тулузе и называвшие сами себя арианами, являлись в своем большинстве ткачами (textores) [2]. Они были главной опорой Генриха и его наиболее ярыми приверженцами.

Чрезвычайно ценные данные о социальном составе еретиков Южной Франции в середине XII в. сообщает монах Гериберт, отмечающий, что появление лжепророков на юге Франции вызвало, в частности, к жизни и некую тайную секту около Периго. Участники этой секты, указывает Гериберт, говорят, что они подражают «жизни апостолов». Они не едят мяса, не пьют вина, извращают молитвы, отрицают таинства. Они не признают креста и, самое главное, не принимают денег, заявляя, что «никто не должен ничем владеть». В этот соблазн, говорит Гериберт, впали многие, в том числе даже монахи и клирики, а также и некоторые благородные, оставившие свое имущество [3].

О неоднородном составе еретиков Южной Франции сообщает и Готфрид, отмечавший, как мы уже видели, что ткачи занимали в антицерковном движении видное место. В том же самом письме к капитулу он указывает, что помимо еретиков-ткачей в Лангедоке имелись и некоторые закоренелые в ереси рыцари (milites), которые, однако, упорствовали в ереси

[1] Bernardi Epistola 241. Migne, PL, t. 182, col. 434.
[2] Gaufridi Epistola ad capitulum. Ibidem, t. 185, col. 411.
[3] Heriberti monachi Epistola de haereticis petragoricensibus. Vetera analecta nova editio, p. 483.

вовсе не потому, что заблуждались, а лишь в силу жадности и злой воли («cupiditate et voluntate mala»). Они, писал Готфрид, с радостью воспринимали острословие Генриха, находя в его проповедях, направленных против церкви, «оправдание своей злобе» [1]. О том, что участие южнофранцузских рыцарей в еретическом движении середины XII в. не являлось случайным, свидетельствуют, в частности, события в Альби, разыгравшиеся там еще в 1115 г. и связанные с попыткой епископа Сикара заключить в тюрьму отлученных от церкви еретиков. Попытка Сикара не удалась из-за противодействия, оказанного ему народом и рыцарями, что, как правильно заключает русский исследователь альбигойской ереси Н. А. Осокин, свидетельствовало «о силе ереси среди торгового и рыцарского сословия в Альбижуа» [2].

«Как в Южной Франции, так и в Англии и Чехии,— писал Энгельс, рассматривая явления этого рода,— мы видим уже, что бо́льшая часть низшего дворянства присоединяется к борьбе городов против попов и примыкает к ересям — явление, которое объясняется зависимостью низшего дворянства от городов, а также общностью интересов тех и других в их оппозиции к князьям и прелатам» [3].

Итак, исследуя социальный состав участников еретического движения на юге Франции в середине XII в., мы приходим к выводу, что состав этот был неоднороден. Основную часть участников составляло ремесленное население городов. К последнему примыкали и представители богатой городской верхушки. Биограф Бернара Клервоского, Готфрид, указывает, что среди тулузских еретиков находились и «самые видные люди города» (et maximi civitatus illius).

С другой стороны, из среды южнофранцузских еретиков уже выделялись плебейские элементы, которые, поддерживая полностью антицерковную проповедь Генриха, в то же время шли в своих требованиях значительно дальше и выступали уже за отмену не только церковной, но и вообще всякой собственности (Периго). К еретическому движению на юге Франции примыкали многие рыцари, а отчасти и крупные светские феодалы, подобно графу тулузскому, пытавшиеся использовать еретическое движение в своих интересах, а именно: в борьбе с королевской властью за сохранение своей политической самостоятельности. Бо́льшая близость южнофранцузских городов с деревней, т. е. более высокий уровень развития товарно-денежных отношений на юге Франции, тесные связи

---

[2] Gaufridi Epistola ad capitulum. Migne, PL, t. 185, col. 412.
[2] Н. А. Осокин. История альбигойцев, т. I, стр. 171—172.
[3] Ф. Энгельс. Крестьянская война в Германии, стр. 36.

городов друг с другом, а также их бо́льшая сопротивляемость феодалам, которые не имели поэтому возможности относиться к ним, «...как к губкам, существующим для выжимания...»[1],— все это способствовало установлению зависимости низшего дворянства от городов и возникновению определенной общности интересов тех и других по отношению к католической церкви. Огромные богатства последней возмущали не только горожан, стремившихся к установлению дешевой церкви, но и разжигали аппетиты рыцарства, крайне заинтересованного, вследствие раннего развития товарно-денежных отношений на юге Франции, в секуляризации церковных земель. Истинные причины присоединения лангедокского рыцарства к антифеодальному движению городов, на наш взгляд, очень верно подметил монах Готфрид, заявлявший, что «упорствование» рыцарей в ереси объяснялось вовсе не их богословскими заблуждениями, а только их, как он выражался, «жадностью». Разумеется, что, присоединяясь на какое-то время к городскому еретическому движению с целью использовать это движение в своих интересах, рыцарство являлось крайне нестойким его попутчиком и было готово предать его (как это и происходило в действительности) при первой возможности.

Так обстояло дело с различными социальными элементами, усматривавшими в антицерковной проповеди Генриха выражение своих собственных интересов. Естественно, что, объединяя на раннем своем этапе самые разнообразные слои населения, еретическое движение на юге Франции тревожило церковь своей массовостью.

Особенное волнение церкви, как мы указывали, доставило новое появление Генриха в Лангедоке после длительного перерыва, связанного с осуждением Генриха на Пизанском соборе. Необходимость противопоставить распространившейся ереси церковную проповедь и ограничить влияние Генриха на народные массы заставила папство направить в Лангедок особую миссию из видных деятелей и проповедников католической церкви того времени.

Как мы указывали выше, для уничтожения во Фландрии ереси Танхельма туда был направлен Норбер с группой премонстрантских монахов. Для «искоренения» ереси на юге Франции церковь направила еще более видного проповедника — Бернара Клервоского и уже не с монахами, а с известным своим красноречием епископом Шартра Готфридом и представителем римской курии кардиналом Альбериком[2].

---

[1] К. Маркс. Хронологические выписки. Архив Маркса и Энгельса, т. V, стр. 233.

[2] Bernardi Vita prima lib. III auctore Gaufrido. Migne, PL, t. 185, col. 313—314.

Такой состав миссии говорил о серьезности поручения, возложенного на нее римским папой.

В мае 1145 г. Бернар Клервоский выехал в Лангедок, направляясь в центр еретического движения — в Тулузу. Уведомляя тулузского графа Альфонса о том, что он скоро прибудет в его владения, Бернар счел необходимым подробнейшим образом информировать графа о тех мотивах, которые вынудили его совершить столь далекое путешествие. В этом послании с полной ясностью были указаны как те цели, которые церковь преследовала, посылая особую миссию в Лангедок, так и те пути, которыми миссия была намерена следовать.

Порицая бездеятельность графа, допустившего то, что «неистовый» Генрих смог «дехристианизировать» своей проповедью весь юг Франции, и возмущаясь тем, что изгнанный из других городов еретик обрел безопасное убежище в Тулузе, и «проявляет там свое бешенство против христова стада», Бернар требовал от Альфонса отказа от покровительства Генриху, обманувшему его якобы своим мнимым благочестием, и клеветнически обвинял Генриха в самых грязных пороках. Сообщая о том, что поездка его и других прелатов во владения графа является официальной и что он совершает ее по повелению самого папы, Бернар указывал далее, что ему поручено «вырвать с корнем плевелы, засоряющие ниву господню», и сделать это с помощью графа. Мы не можем не видеть в этих словах непосредственного указания на судьбу, угрожавшую Генриху и его последователям, и не можем не рассматривать письмо Бернара к тулузскому графу как документ, свидетельствовавший о полном единстве церкви и светской власти в готовившейся расправе с народной ересью [1].

Генрих, прекрасно помнивший и конец Петра де Брюи, и свое собственное осуждение на Пизанском соборе в 1135 г., уклонился от встречи с Бернаром Клервоским и покинул Тулузу, не дожидаясь его приезда. Бернар не преминул использовать данное обстоятельство и выступил перед тулузскими жителями с рядом проповедей. Затем он отправился в Альби, выступая по пути во всех промежуточных деревнях и замках и призывая своих слушателей «к возвращению в лоно католической церкви». Как можно судить даже по панегирическому отчету секретаря Бернара Клервоского Готфрида, папская миссия встретила у населения Лангедока далеко не блестящий прием. Так обстояло дело, повидимому, в местечке Верфейль, которое Готфрид со злобой именует «местопребыванием дьявола». Так обстояло дело и в Альби, где кардинал

---

[1] Bernardi Epistola 241. Migne, PL, t. 182, col. 434—436.

Альберик, сопровождавший Бернара в поездке по Южной Франции, был встречен враждебной демонстрацией жителей, устроивших издевательскую процессию и приветствовавших Альберика «адскою музыкой». Когда на следующее утро по приезде в Альби кардинал пожелал отслужить там торжественную мессу, из всех жителей города к обедне явилось всего 30 человек. Прекратить антицерковное движение народных масс в Лангедоке ни Бернару, ни его спутникам не удалось, ибо «тамошняя земля,— по свидетельству того же Готфрида,— была заражена множеством заблуждений» [1].

Поездка Бернара в Лангедок, как это показали дальнейшие события, связанные с распространением там так называемой альбигойской ереси, была безуспешной. Единственным результатом этой поездки явился новый арест Генриха, который был схвачен и вторично предан суду на церковном соборе в Реймсе (1148 г.). Осужденный как еретик и приговоренный к пожизненному заключению, он вскоре после этого умер, а ересь, которую он проповедовал в Лангедоке, слилась с альбигойскою ересью.

Наименование еретиков Южной Франции альбигойцами, как указывает русский историк Н. А. Осокин, появляется в первый раз в 1181 г., в хронике одного лимузинского аббата, который, рассказывая о походе папского легата против еретиков-альбигойцев (contra haereticos Albigenses), объединяет под этим наименованием все антицерковные секты на юге Франции, существовавшие там во второй половине XII в. (петробрусиан, генрисиан, катар, вальденсов и пр.). Но объединяя вначале еретиков по чисто территориальному признаку, этот термин стал вскоре применяться специально к еретикам Альбижуа, проповедовавшим антицерковное учение о существовании в мире двух начал (злого и доброго) и подвергшимся за это анафеме на соборе в Туре (1163 г.), а затем на Ломберском соборе (1165 г.).

На последнем соборе, как это видно из дошедшего до нас описания его «Деяний», присутствовали знатные феодалы, богатые купцы, горожане из окрестных городов и католическое духовенство. Значительная часть присутствовавших сочувствовала еретикам, почему католические организаторы собора, который был должен, согласно их замыслу, осудить еретиков без каких-либо прений, не рискнул отказать последним в их требовании выступить с изложением своих взглядов. И тогда еретики во всеуслышание заявили, что они: 1) отвергают весь ветхий завет; 2) отрицают учение католической церкви о «сокровищнице добрых дел» и о «благодатной силе», которой

---

[1] Gaufridi Epistola ad capitulum. Migne, PL, t. 185, col. 412, 414.

будто бы владеет католическая иерархия; 3) признают за мирянами право получать причащение наравне с духовными лицами и, наконец, 4) отвергают саму католическую церковь, которая ищет лишь только богатства и почестей.

Наиболее видный из числа еретиков, присутствовавших на соборе, а именно некий Оливье, заявил в своей речи следующее: «Послушайте, добрые люди, исповедание нашей веры, которую мы исповедуем ныне ради любви и благодати вашей». На что католики тут же ответили: «вы говорите не ради божественной благодати, а ради народного расположения» («Propter gratiam populi» — игра слов), после чего учение Оливье и его сотоварищей было признано еретическим и осуждено [1].

В ответ на решения Ломберского собора сторонники новой ереси созвали в 1167 г. в Сан-Феликсе (недалеко от Тулузы) свой собственный собор, на котором присутствовали еретики из различных областей Франции и который происходил под руководством богомильского патриарха из Болгарии. Оценивая большое значение этого собора, Н. А. Осокин вполне справедливо указывал, что если на Ломберском соборе альбигойская ересь в первый раз заявила открыто о своём существовании, то на соборе в Сен-Феликсе речь шла уже об организации новой церкви. После собора в Сент-Феликсе, утверждал Н. А. Осокин, можно уже говорить о «полной самостоятельности новой церкви» [2].

Несмотря на то, что к этому времени ересь петробрусиан и генрисиан уже слилась с альбигойскою ересью, память о Генрихе и его проповеди в Южной Франции сохранялась еще очень долго. Достаточно указать на то, что даже в 1236 г., т. е. через сто лет после смерти Генриха, консулы Арля при вступлении в должность были обязаны давать клятву — подавлять и наказывать как вальденсов, так и последователей Генриха («henrices»), а также всех прочих еретиков, какими бы именами они ни назывались.

Таковы те сведения о народных еретических движениях, имевших место на территории Франции в XII в., которыми мы располагаем.

Очень важные данные, дополняющие эти сведения и расширяющие наши представления о социальном составе участников еретических движений в первую половину XII в., можно извлечь из двух проповедей Бернара Клервоского, хотя

---

[1] Ex actis concilii Lumbariensis. Rec. des Hist., t. XIV, p. 430.

[2] Н. А. Осокин. История альбигойцев, т. I, стр. 184.

Необходимо заметить, что вопрос о самой альбигойской ереси, как широком антифеодальном движении на юге Франции, выходит за рамки нашей работы.

касавшихся собственно кельнской ереси (1143—1144 гг.), но в то же время имевших и самое непосредственное отношение к Франции. Поводом к произнесению этих проповедей послужило следующее обстоятельство. Года за четыре до описанной выше поездки Бернара в Южную Францию, он решил выступить перед братией своего монастыря в Клерво с проповедями, посвященными мистически-христианскому истолкованию библейской «Песни песней». Бернар читал эти проповеди в течение ряда лет, и вот, когда он дошел уже до 65-й проповеди, он получил небольшое, но очень встревожившее его послание от монаха одного премонстрантского монастыря, находившегося недалеко от Кельна. Эвервин, таково было имя монаха, обеспокоенный ростом ересей в Кельнской области, обратился к Бернару с посланием, спрашивая, что думает он по поводу кельнских еретиков и как он советует поступить с ними [1]. Бернар счел необходимым ответить монаху Эвервину публично и, прервав свои комментарии, посвятил две очередные проповеди кельнской ереси и вопросу о том, каким образом надо бороться с «лисицами, опустошающими виноградник божий» [2].

Кельнская ересь, как это можно судить по письму Эвервина и проповедям Бернара Клервоского, была очень близка по своему содержанию к ереси фландрской и суассонской и составляла лишь часть того общего антицерковного движения народных масс, которое развивалось на севере Западной Европы в первую половину XII в. Кельнская ересь охватывала те же самые социальные элементы, которые выступали носителями еретического движения во Фландрии и Северо-Восточной Франции. Вот почему мы вправе рассматривать проповеди Бернара как проповеди, относившиеся не только к одной кельнской ереси, но и к тем еретическим движениям, которые распространялись одновременно с нею в соседних областях. Письмо Эвервина и проповеди Бернара содержат весьма интересные данные именно о социальном составе еретиков, почему мы и останавливаемся на анализе этих источников особенно подробно.

Основным положением в учении кельнских еретиков было положение о порочности земного мира, а следовательно, и всех существующих на земле порядков. Допуская евангелие как источник вероучения, кельнские еретики полностью отрицали ветхий завет, а некоторые из них и послания Павла. Они категорически отвергали все таинства католической церкви,

---

[1] Evervini Steinfeldensis Epistola ad Bernardum. Migne, PL, t. 182, col. 676—680.

[2] Bernardi Sermones in Cantica Canticorum. Sermones 65 et 66. Migne, PL, t. 183, col. 1088—1093, col. 1093—1101.

как не имеющие какой-либо благодатной силы, и, в частности, заменяли крещение водой простым возложением рук на головы членов секты. Они отвергали учение церкви о действенности молитв за умерших, о всякого рода «святых» и «мучениках», о чистилище и т. д. В то же время они выступали и против брака, клеймя его как орудие продолжения плотской жизни. Проповедуя аскетизм, они отказывались от употребления мясной пищи и пр. [1]

Основываясь на этих положениях, церковь рассматривала учение кельнских еретиков как манихейское. Наиболее отчетливо эту точку зрения выразил Бернар Клервоский. Восхваляя обуздание плоти в том случае, если это делается во славу церкви, Бернар говорил, обращаясь к еретикам Кельна: «Но, если вы придерживаетесь безумных предписаний Мани... почитая нечистым и воздерживаясь, как бы от дурного от тех благодеяний, которые бог сотворил для восприятия с благодарностью, я не хвалю вашего воздержания, я ужасаюсь вашему богохульству и я провозглашаю нечистыми вас самих». По тем же причинам Бернар осуждал и отношение кельнских еретиков к браку [2]. Учение кельнских еретиков о порочности земного мира, порожденного, как они утверждали, дьяволом, и их нападки на все проявления плотской жизни чрезвычайно тревожили Бернара Клервоского потому, что нападки эти, в конечном счете, были направлены против всех освящаемых авторитетом церкви земных порядков и отражали народное недовольство последними.

Положение о порочности «земного» (т. е. феодального) мира естественно сочеталось у кельнских еретиков с отрицанием всей католической иерархии. В папах, а также в епископах, архиепископах и клириках они видели лишь грешников, утверждая, что все эти грешники ни в какой мере не могут ни совершать таинств, ни называться священнослужителями [3].

Наибольшее возмущение кельнских еретиков вызывали огромные богатства церкви. «Они говорят,— сообщал Эвервин Бернару,— что только их церковь истинная, потому что только они следуют по стопам Христа и остаются истинными последователями апостолической жизни, так как н е и щ у т м и р с к о г о и н е и м е ю т в с о б с т в е н н о с т и н и д о м а, н и п о л е й, н и и м у щ е с т в а, подобно тому как не имел собственности Христос и не допускал, чтобы ее имели его ученики.

---

[1] E v e r v i n i Epistola... Migne, PL, t. 182, col. 677—679. B e r n a r d i Sermo 65. Ibidem, t. 183, col. 1090, 1091—1092, 1095.

[2] B e r n a r d i Sermo 66. Ibidem, t. 183, col. 1097, 1095.

[3] «Precatores, inquiunt, sunt apostolici, archiepiscopi, episcopi, presbyteri». B e r n a r d i Sermo 66. Ibidem, t. 183, col. 1100.

Вы же, говорят они нашим, присоединяете дом к дому и поле к полю, занимаясь мирскими стяжаниями. Таким образом, даже те, которые считаются у вас совершеннейшими, как, например, монахи или уставные каноники, хотя и лишены частного владения, однако владеют всем этим сообща. О себе они говорят: мы, бедняки Христа, не имеем постоянного местожительства, бродим из государства в государство, как овцы среди волков, и подвергаемся преследованиям подобно апостолам и мученикам, хотя мы ведем святую и самую скудную жизнь, постясь и воздерживаясь и пребывая день и ночь в молитвах и трудах, ища от последних для жизни лишь только необходимого» [1].

Приведенная цитата не оставляет никаких сомнений в том, что кельнская ересь являлась народной и отражала насущные интересы трудящихся элементов города. Вчерашние крепостные, бежавшие от феодалов в города, с полным правом называли себя бедняками, лишенными собственности или, как они говорили, не имеющими «ни дома, ни полей, ни имущества». В самом деле в средневековых городах, образованных этими заново освободившимися крепостными, «...единственной собственностью каждого индивида — за исключением приносимого им с собой небольшого капитала, который весь почти заключался в самых необходимых инструментах,— была его особая специальность» [2]. Оторвавшись от прежних условий и не поднявшись еще до специфически городской, цеховой формы организации, эти вчерашние крепостные чувствовали себя людьми, лишенными постоянного местожительства, и нередко передвигались из города в город, ведя тяжелую трудовую жизнь в поисках скудного заработка. Вражда к католической

---

[1] В силу исключительной важности этой цитаты, приводим ее целиком на латинском языке: «Haec est haeresis illorum. Dicunt apud se tantum ecclesiam esse, eo quod ipsi soli vestigiis Christi inhaereant; et apostolicae vitae veri sectatores permaneant, ea quae mundi sunt non quaerentes, non domum, nec agros nec aliquid peculium possidentes: sicut Christus non possedit, nec discipulis suis possidenda concessit. Vos autem, dicunt nobis, domum domui, et agrum agro copulatis, et quae mundi sunt hujus quaeritis. Ita etiam ut qui in vobis perfectissimi habentur, sicut monachi vel regulares canonici, quamvis haec non ut propria, possident ut communia, possident tamen haec omnia.

De se dicunt: Nos pauperes Christi, instabiles, de civitate in civitatem fugientes sicut oves in medio luporum, cum apostolis et martyribus persecutionem patimur, cum tamen sanctam et arctissimam vitam ducamus in jejunio et abstinentis, in orationibus et laboribus die ac nocte persistentes, et tantum necessaria ex eis vitae quarentes». Evervini Epistola... Migne. PL, t. 182. col. 677—678. [Везде подчеркнуто нами.— *Н. С.*].

[2] К. Маркс и Ф. Энгельс. Немецкая идеология. Соч., т. IV, стр. 11

церкви, обладавшей огромными богатствами, и ко всему тунеядствовавшему духовенству была для этого слоя горожан вполне естественной. Еретические учения находили у них самый горячий отклик.

Основную массу кельнских еретиков, по словам Бернара Клервоского, составляли ткачи, которых он называет «мужиками и неучами», не знающими даже имени основателя своей секты [1]. Он говорит, что они неграмотны и что этих ткачей и ткачих невозможно исправить ни с помощью доводов разума, которых они не понимают, ни с помощью церковных авторитетов, которые они отвергают [2].

Судя по проповедям Бернара, к еретикам примыкали и некоторые выходцы из среды клира, о которых он говорит с особенной ненавистью. Указывая на массовое распространение кельнской ереси, Бернар прибавляет, что среди ткачей и ткачих, исповедующих эту ересь, встречаются также и клирики, которые, отпустив волосы и бороду и забыв о своем пострижении, нападают на церковь совместно с мирянами [3]. Понятно, что речь здесь идет о той части клира, которая, как говорил Энгельс, стояла вне феодальной иерархии и не имела доли в ее богатствах, т. е. самой низшей, так называемой плебейской части духовенства.

О том, что основную массу еретиков на севере Западной Европы составляли ремесленники-ткачи, свидетельствует и проповедь немецкого клирика Экберта, произнесенная им несколько лет спустя после проповедей Бернара. Еретиков, говорил Экберт, «у нас в Германии называют катарами, во Фландрии — puphles, а в Галлии — ткачами, по причине занятий ткачеством» (ab usu texendi) [4].

Жестоко преследуемые католической церковью (к этому времени сожжение еретиков на кострах стало уже повсеместным явлением; достаточно вспомнить о сожжении еретиков в Орлеане в 1022 г. и в Суассоне в 1113 г., Петра де Брюи в Сен-Жилле в 1126 г. и т. д.), последователи кельнской ереси исповедовали ее тайно и остерегались заявлять о своем учении во всеуслышание. Больше того, будучи схвачены, они со-

---

[1] «Rusticani homines sunt et idiotae». Bernardi Sermo 66. Migne, PL, t. 183, col. 1094. «Quaere ab allis suae sectae auctorem, neminem dabunt». Ibidem.

[2] «Vill nempe hoc genus est et rusticanum, ac sine litteris, et prorsus imbelle». Bernardi Sermo 65. Ibidem, col. 1093. «Nam quantium ad istos, nec rationibus convincuntur, quia non intelligunt; nec auctoritatibus corriguntur, quia non recipiunt; nec flectuntur suassionibus, quia subversi sunt». Bernardi Sermo 66. Ibidem, col. 1100.

[3] «Clerici et sacerdotes, populis ecclesiisque relictis, intonsi et barbati apud eos inter textores et textrices plerumque inventi sunt». Bernardi Sermo 65. Ibidem, col. 1092.

[4] E. Vacandard. Vie de Saint-Bernard..., vol. II, p. 204.

глашались произнести любые клятвы, следуя принятому у них правилу: «Клянись и лжесвидетельствуй, но никогда не раскрывай тайны (jura, perjura, secretum prodere noli)» [1]. Тайна существования еретической организации, повидимому, соблюдалась достаточно строго, что доставляло особенное беспокойство Бернару, который заявлял, что «познанный еретик значительно менее вреден, чем мнимый католик» [2], и злобно спрашивал у кельнских еретиков, откуда они взяли, что церковь должна скрываться и жить под землей и во мраке [3].

Чрезвычайно напуганный распространением тайной ереси как в Прирейнской области, так и в Северо-Восточной Франции [4], Бернар считал необходимым применять по отношению к еретикам такую тактику: заявляя публично о том, что еретиков необходимо возвращать в лоно церкви не принуждением, а убеждением [5], он стремился заставить их выступить с изложением их взглядов, обнаружить таким путем их организацию, а затем подвергнуть всех выявленных еретиков строжайшему наказанию. О том, что неоднократные предложения Бернара еретикам обнародовать их учение носили чисто провокационный характер, свидетельствует одно из мест его 66-й проповеди, посвященное тем, кто, будучи уличен в ереси, все же продолжает упорствовать в последней. «Они предпочитают умереть, нежели обратиться», т. е. признать католическую церковь, восклицает со злобой Бернар в конце этой проповеди. «То, что им остается — это костер!» [6] Расправа с еретиками в Кельне свидетельствовала о том, что эти слова Бернара не являлись пустой угрозой. Еретики, представ-

---

[1] Evervini Epistola Ibidem, Migne, PL, t. 182, col. 678.

[2] Bernardi Sermo 65. Ibidem, t. 183, col. 1089.

[3] Bernardi Sermo 65. Ibidem, col. 1089, 1093; Sermo 66. Ibidem, col. 1094, 1098; Sermo 64. Ibidem, col. 1087.

Интересно отметить, что в среде кельнских еретиков уже складывалась та иерархическая организация, которая была характерна для будущей альбигойской ереси. Все последователи кельнской ереси разделялись на три категории: «слушающих», «верующих» и «избранных», составлявших наивысший слой секты, подобно «совершенным» на юге Франции («auditores», «credentes», «electi» или «perfecti»).

[4] Повидимому, именно к этому времени надо отнести и письмо некоего Гуго Метелла к епископу Туля Генриху с сообщением о том, что в епархии последнего имеются тайные еретики, отвергающие все таинства католической церкви. См. Heriberti monachi Epistola... Vetera analecta nova editio, p. 475.

[5] Bernardi Sermo 64. Migne, PL, t. 183, col. 1086; Sermo 66. Ibidem, col. 1101.

[6] «Probatum est: mori magis eligunt, quam converti. Horum finis interitus, horum novissima incendium manet». Bernardi Sermo 66. Ibidem, col. 1100—1101.

шие перед судом кельнского архиепископа и не пожелавшие отречься от своего учения, были немедленно сожжены.

Последней ересью, на которой мы должны остановиться для того, чтобы получить полное представление об антицерковных движениях на территории Франции в середине XII в., является ересь бретонская. В то время как на юге Франции распространялась петробрусианская ересь, а на севере Франции ересь Танхельма и его многочисленных последователей, на крайнем западе Франции, в Бретани, также возникло своеобразное еретическое движение, связанное с именем Эона Стеллы, происходившего из знатного рода. Стелла выдавал себя за Христа, а своих учеников за апостолов. Он говорил: «Я тот эон, который должен был придти в мир для того, чтобы судить живых и мертвых, а вселенную преобразовать огнем». Утверждая, что богу принадлежит только две трети мира, а оставшаяся треть ему, Стелла носил с собой жезл с двумя зубцами, как символ раздела власти, и проповедовал, что послан на землю божеством света. Таким образом, Стелла, повидимому, признавал существование и второго начала — бога зла и мрака. В остальных своих взглядах Стелла сближался с лангедокскими и фландрскими еретиками. Отвергая католическую догматику, он отвергал и церковь: «Вы,— говорил он, обращаясь к ее представителям,— хотите казаться чистыми, но глаза наши напрасно ищут свидетельств этому, а неочевидному мы не верим. Нет, вы поступаете совсем иначе».

Кто поддерживал Стеллу, точно сказать нельзя из-за отсутствия данных в источниках. Но как бы то ни было, появление Эона Стеллы, окруженного какими-то последователями, несомненно свидетельствовало о том, что антицерковные движения возникали даже в столь обособленных частях французского королевства, как Бретань.

Церковь не прошла мимо новой ереси. Эон Стелла был доставлен на Реймский собор 1148 г. (тот самый собор, который предал анафеме лангедокского Генриха), осужден и приговорен к пожизненному заключению в монастыре Сен-Дени [1].

На этом мы можем закончить конкретную историю массовых еретических движений во Франции в XI и XII вв. и сделать некоторые выводы.

Прежде всего мы должны отметить, что возникновение и развитие ересей в интересующую нас эпоху было самым непосредственным образом связано с развитием города. На это указывает их преимущественно городское происхождение.

---

[1] Ex Chronico Britannico. Rec. des Hist., t. XII, p. 558; H. A. Осокин. История альбигойцев, т. I, стр. 174—175; C. Hefele. Conciliengeschichte, Bd. V, S. 571—573.

Центрами еретического движения на Западе были: южная и северо-восточная части Франции, Фландрия, Рейнская область и Северная Италия, т. е. те территории, где города в XI и XII вв. достигли наибольшего развития. Именно здесь еретические движения приобрели наибольший размах и получили особо отчетливую форму.

Отличаясь от остальных частей королевства более высоким уровнем своего экономического развития, связанного с ранним расцветом ремесла и торговли, Южная Франция стала одним из естественных центров антицерковных движений, скрывавших под богословской оболочкой антифеодальные требования угнетенных и эксплуатируемых масс. Начиная с тулузской ереси (1022 г.), еретическое движение в Южной Франции непрерывно растет, пока, наконец, не достигает своей максимальной силы в альбигойской ереси, впитавшей в себя все антицерковные течения, существовавшие до того времени в Южной Франции и явившейся непосредственной преемницей ереси Петра де Брюи и Генриха.

Вторым центром распространения еретического движения во Франции была ее северо-восточная часть, хотя и отставшая, по выражению Маркса, от южной более чем на столетие, но тем не менее, как это было показано выше, уже с начала XII в. являвшаяся ареной бурного освободительного движения городов, направленного против их феодальных сеньеров.

Еретические движения XI—XII вв. были преимущественно городскими не только по месту их возникновения, но и по составу их участников. Из конкретной истории этих движений видно, что основными носителями антицерковной идеологии в это время являлись горожане, главным образом ремесленники — ткачи. То, что ткачи играли такую большую роль в антицерковных народных движениях и на севере, и на юге Франции,— неудивительно, ибо именно ткачество было тем видом труда, который получил благодаря расширившимся сношениям толчок к дальнейшему развитию.

Крестьянско-плебейская ересь, неизмеримо более революционная, чем ересь бюргерская, в XI и XII вв. почти еще не отделялась от последней, хотя мы и можем назвать некоторые еретические учения, возникшие в среде крестьян (ересь Леутара Шампанского и суассонская ересь), а также отметить некоторые ереси, содержавшие социальные требования плебейства (аррасская ересь, ереси в Перигэ и в Кельне). Вот почему, рассматривая все описанные выше движения, мы не разделяем их на движения бюргерские и крестьянско-плебейские, а видим в них общее, наиболее раннее выражение революционной оппозиции феодализму (в форме ересей) со стороны угнетенных слоев феодального общества.

Тесная связь, существовавшая между антифеодальной борьбой крестьянства и ранними еретическими движениями в городах, являлась вполне естественной, ибо, как отмечали основоположники марксизма, из «...крепостных средневековья вышло свободное население первых городов...» [1] В борьбе с феодальными сеньерами на раннем этапе своего развития горожане выступали еще как нечто целое. Внутренние противоречия между богатыми слоями города и городскими трудящимися массами в это время еще не выдвигались на передний план. Они проявились во всей остроте лишь с окончанием внешней борьбы городов за свою независимость; «...*с окончанием этой внешней борьбы,*— подчеркивал Маркс,— *началась внутренняя борьба между различными классами самих горожан*» [2]. В таких условиях крестьянско-плебейская ересь, не превратившаяся еще в особое, или, как его называет Энгельс, «партийное воззрение», почти не отделялась от ереси бюргерской. Вчерашние крепостные, образовавшие свободное население первых городов, неизбежно вносили туда антифеодальные настроения, присущие крестьянским массам, и оказывали тем самым могучее воздействие на размах и остроту антифеодальных движений горожан. Богословская оболочка, облекавшая эти движения и скрывавшая под собой вполне реальные материальные интересы, объяснялась условиями времени и тем особым местом, которое католическая церковь занимала в системе феодальных отношений.

Борьба с феодальной эксплуатацией требовала, чтобы с существовавших общественных отношений был совлечен покров святости. Отрицание важнейших церковных догматов и таинств, упразднение дорогостоящей католической иерархии, отмена десятины, отказ от католических храмов и пр.— такова была богословская форма еретических движений, в которых выражался антифеодальный протест народных масс во Франции в XI и XII вв.

Требования участников массовых еретических движений независимо от конкретного их разнообразия сводились, следовательно, к фактической ликвидации католической церкви, освящавшей своим авторитетом существующие порядки и учившей, что земной мир с его феодальным государством, феодальной эксплуатацией и бесконечными феодальными войнами является незыблемым божественным установлением.

«Критика религиозного законодательства многих народов есть в то же время и критика общественного устройства: в нем

[1] К. Маркс и Ф. Энгельс. Манифест Коммунистической партии, стр. 33.

[2] К. Маркс. Конспект работы Грина «История английского народа». Архив Маркса и Энгельса, т. VIII, стр. 334.

лежит залог, причина многих неразрешимых, анормальных явлений общественной жизни»[1],— указывал В. Г. Белинский.

Отлично учитывая опасность распространения народных еретических движений, церковь вела с ними жестокую и упорную борьбу, сжигая еретиков на кострах, приговаривая их к пожизненному заключению и пуская против них в ход, наряду с самым грубым насилием, все доступные ей религиозные ухищрения, клевету и угрозу анафемы. Очень важно отметить то обстоятельство, что в борьбе с массовыми еретическими движениями церковь не была одинока. Против народных ересей объединялись все группировки господствующего класса; единым фронтом выступали и церковь, и королевская власть, и феодалы, постоянно боровшиеся друг с другом из-за политического господства, но немедленно забывавшие о всех своих внутриклассовых разногласиях при первых признаках опасности со стороны народных масс. В борьбе с массовыми еретическими движениями церковь, как правило, обращалась к помощи светской власти. Официальная точка зрения церкви на этот счет была сформулирована Бернаром Клервоским в его проповедях. Он заявлял, что, борясь с ересями, церковь имеет законное право прибегать к помощи светского меча, причем обязанности между церковью и светскою властью распределяются, по мнению Бернара, очень просто: церковь отыскивает и изобличает еретиков, а светская власть их уничтожает[2].

Как мы видели выше, слова Бернара Клервоского соответствовали тому, что происходило в действительности. Один из первых Капетингов — Роберт сжег на костре орлеанских еретиков (1022 г.). Герцог Аквитании, через несколько лет после этого, на специально созванном им соборе предал анафеме еретиков тулузских. Граф Манса и его рыцари выступили против последователей ереси Генриха и помешали нападению еретиков на церковь в Мансе. Папская миссия, посланная в Лангедок (1145 г.) для борьбы с петробрусианской ересью, опиралась на поддержку тулузского графа, а Реймский собор 1148 г., приговоривший Эона Стеллу к пожизненному заключению, не нашел более подходящего места для пребывания этого еретика, чем монастырь Сен-Дени. По приговору собора Эон Стелла был передан в руки аббата Сугерия и провел остаток своей жизни в монастыре Сен-Дени, связанном с королевским двором самыми тесными узами. Монастырь Сен-Дени служил местом заключения и для Генриха. Эти факты

---

[1] В. Г. Белинский. Еврейские секты в России. Составлено В. В. Григорьевым, СПб., 1847. Собр. соч., т. XIII, 1948, стр. 204.

[2] Bernardi Sermo 66. Migne, PL, t. 183, col. 1101—1102. См. также Bernardi Epistola 363. Ibidem, t. 182, col 567—568.

говорят о том, что и в данных случаях церковь и королевская власть действовали совместно.

С этой же точки зрения несомненный интерес представляет относящееся, правда, к несколько более позднему времени письмо Людовика VII к папе Александру III (1162 г.). Из этого письма видно, что, осуществляя свои государственные функции, королевская власть во Франции на всех, даже самых ранних ступенях своего развития неизменно боролась с массовыми ересями, справедливо усматривая в них очень серьезную опасность для всего феодального класса в целом. В своем письме, адресованном папе, Людовик VII рассказывал, что во время путешествия его брата Генриха (бывшего в то время архиепископом Реймса) по Фландрии, тамошние еретики («populicani» — несомненные потомки еретиков времени Танхельма Фландрского) предлагали Генриху много денег, а именно 600 марок серебра за то, чтобы он перестал их преследовать. Сообщая в Рим об этом факте, король усиленно просил папу обратить на него внимание и пресечь распространение столь «опасной чумы», как фландрская ересь, в королевстве Франции [1]. Еретические движения преследовались и церковью, и королевской властью, и феодалами. Однако никакие репрессии со стороны церкви и всего господствующего класса в целом не могли задушить революционного протеста народных масс против феодальных порядков и феодальной эксплуатации.

[1] Ludovici VII francorum regis Epistola ad Alexandrum. Rec. des Hist., t. XV, p. 790.



Глава II

НАЧАЛО ОБЪЕДИНЕНИЯ ФРАНЦИИ В ЕДИНОЕ ЦЕНТРАЛИЗОВАННОЕ ГОСУДАРСТВО

БОРЬБА КОРОЛЕВСКОЙ ВЛАСТИ С КРУПНЫМИ ФЕОДАЛАМИ

Социально-экономические изменения во Франции в XI—XII вв., приведшие к обострению классовой борьбы и росту революционной оппозиции феодализму, вызвали ряд изменений и в области политической надстройки.

Первая половина XII в. во Франции характеризовалась, как указывал Энгельс, развитием королевской власти по восходящей линии. Это было самое начало объединения феодально разрозненных частей Франции в единое централизованное государство, объединения, обусловленного экономическим развитием страны и, в первую очередь, появлением в ней городов, нарушивших прежнюю феодальную замкнутость.

Обострение классовой борьбы крестьян против феодалов, связанное с усилением феодальной эксплуатации в эту эпоху, антифеодальное освободительное движение городов и развитие народных еретических движений — все это вместе взятое определяло поддержку центральной власти со стороны подавляющей части мелких и средних феодалов. «И при рабстве и при крепостном праве,— писал Ленин,— господство небольшого меньшинства людей над громадным большинством их не может обходиться без принуждения. Вся история полна беспрерывных попыток угнетенных классов свергнуть угнетение... Для удержания своего господства, для сохранения своей власти помещик должен был иметь аппарат, который бы объединил в подчинении ему громадное количество людей, подчинил их известным законам, правилам,— и все эти законы сводились в основном к одному — удержать власть помещика над крепостным крестьянином. Это и было крепостническое государство...» [1] Укрепление королевской власти во Франции за

[1] В. И. Ленин. О государстве. Соч., т. 29, стр. 444—445.

счет власти крупнейших феодальных магнатов вполне соответствовало интересам феодалов более мелких.

С другой стороны, ликвидации феодальной раздробленности требовали насущные интересы торгово-ремесленного населения городов. За городскими стенами и рвами развивалось средневековое ремесло, накоплялись первые капиталы, возникала потребность взаимного общения городов друг с другом и с остальным миром. В городском населении, упорно сражавшемся за свою независимость от феодальных сеньеров, королевская власть находила естественного союзника в борьбе с феодальной раздробленностью.

Однако на исторически прогрессивном пути к государственному объединению Франции стояли большие препятствия. Централизации страны противодействовали и крупные феодалы, боровшиеся за сохранение своей политической независимости, и опиравшаяся на последних так называемая «теократическая партия», которая стремилась к установлению во Франции верховного господства папства и добивалась ослабления в ней королевской власти.

Нельзя, конечно, думать, что королевская власть, представлявшая и защищавшая интересы господствовавшего класса в целом и осуществлявшая функции классового угнетения по отношению к феодально-зависимому и крепостному крестьянству, находилась в непримиримых противоречиях со своими политическими противниками. Борьба между крупными феодалами, «теократической партией» и королевской властью являлась борьбой внутри одного и того же класса, определявшейся не глубокими социальными противоречиями, а стремлением тех или иных группировок феодального класса к политическому господству, непосредственно связанному с феодальной собственностью на землю. Хотя борьба за политическое господство велась внутри господствующего класса, тем не менее эта борьба очень часто приобретала самые острые формы.

Характеризуя своеобразие политической организации феодального государства, Энгельс писал: «В каждом из этих средневековых государств король представлял собой вершину всей феодальной иерархии, верховного главу, без которого вассалы не могли обойтись и по отношению к которому они одновременно находились в состоянии непрерывного бунта» [1]. Основную причину этого своеобразия Энгельс усматривал в том, что ленные отношения, связывавшие между собой представителей феодального класса, образовывали в эпоху средневековья настолько сложный клубок прав и обязанностей, что конфликты

[1] Ф. Энгельс. О разложении феодализма и возникновении национальных государств. В кн.: Ф. Энгельс. Крестьянская война в Германии, стр. 157—158.

между сюзеренами и их вассалами являлись абсолютно неизбежными. Оценивая далее роль королевской власти на том этапе исторического развития Франции, когда королевская власть вела почти непрерывную борьбу с бунтующими вассалами, Энгельс ясно определял прогрессивное значение данной борьбы, говоря: «Что во всей этой всеобщей путанице королевская власть была прогрессивным элементом,— это совершенно очевидно. Она была представительницей порядка в беспорядке, представительницей образующейся нации в противоположность раздроблению на бунтующие вассальные государства»[1]. Именно этим и обусловливалась та поддержка, которую города оказывали королевской власти и которая способствовала победе последней над крупными феодалами.

Об этом же писал и И. В. Сталин, подчеркивавший в своем Приветствии Москве в день ее 800-летия, что ни одна «страна в мире не может рассчитывать на сохранение своей независимости, на серьезный хозяйственный и культурный рост, если она не сумела освободиться от феодальной раздробленности и от княжеских неурядиц. Только страна, объединенная в единое централизованное государство, может рассчитывать на возможность серьезного культурно-хозяйственного роста, на возможность утверждения своей независимости»[2].

Эти важнейшие методологические указания Ф. Энгельса и И. В. Сталина относительно исторически прогрессивного значения процесса объединения феодально раздробленного государства в единое и централизованное положены нами в основу дальнейшего изложения.

До появления во Франции городов соотношение сил различных группировок внутри феодального класса, как это наглядно показывают работы французского историка Люшера[3],

---

[1] Ф. Энгельс. О разложении феодализма и возникновении национальных государств. В кн.: Ф. Энгельс. Крестьянская война в Германии, стр. 158.

[2] Приветствие тов. И. В. Сталина. «Правда», 7 сентября 1947 г.

[3] А. Люшер — французский историк конца XIX в.— типичный представитель буржуазной позитивистской историографии. Ему принадлежит серия работ, посвященных интересующему нас периоду. Для этих работ, содержащих много интересных фактических данных, характерно изложение всех деталей, касающихся истории политических учреждений во Франции, и полное невнимание к классовым противоречиям феодального общества и к истории антифеодальной борьбы.

A. Luchaire. Histoire des institutions monarchiques de la France sous les premiers Capétiens (987—1180), t. I, II, 2 éd., Paris, 1891; Louis VI le Gros. Annales de sa vie et de son règne (1081—1137) avec une introduction historique, Paris, 1890; Etudes sur les actes de Louis VII, Paris, 1885; Les communes françaises à l'époque des Capétiens directs, Paris, 1890.

было не в пользу французского короля. В XI в. французское королевство являлось таковым лишь по имени. Власть Гуго Капета, облеченного титулом короля в 987 г., и трех ближайших его преемников фактически ограничивалась только пределами скромного королевского домена, причем даже эту власть Капетингам приходилось отстаивать в упорной и непрестанной борьбе со своими непосредственными вассалами. Имея в виду как раз этот период, Н. Г. Чернышевский писал: «В XI веке соответствие титула действительной силе государя было случаем едва ли не более редким, чем несоответствие» [1]. Французское королевство XI в. было пестрым конгломератом самостоятельных и не зависимых друг от друга феодальных владений, сеньеры которых чувствовали себя полными хозяевами своих земель и совершенно не считались с только что избранной династией. Наиболее крупные из этих владений (герцогства Нормандия, Бургундия, Аквитания, графства Бретань, Фландрия, Шампань, Анжу и пр.) настолько превосходили домен короля и по своим размерам, и по своей значимости, что власть четырех первых Капетингов за пределами Иль-де-Франс была абсолютно призрачной.

Наряду с крупными феодальными владениями существовали и менее крупные, сеньеры которых, однако, также вели самостоятельную от французской короны политику и претендовали на полную независимость: графы Вермандуа и сеньеры Куси — на севере; графы Невера, Оверни, Ангулема, виконты Лиможа, Турени и пр.— в долине реки Луары; графы Блуа, виконты Альби, Каркассона и Нима — на юге и т. д. Могущественными феодалами были представители церкви — архиепископы Реймса, Санса, Руана, Лиона, Тура, Буржа, Бордо, Нарбонны и пр. Некоторые из них, как, например, епископы Лана, Бовэ, Шалона и Лангра, были одновременно и графами, владевшими обширными областями.

Города, превратившиеся с XII в. в союзников королей в их борьбе с феодальной раздробленностью, в эпоху правления четырех первых представителей династии Капетингов были еще очень слабы и не рисковали вступать в открытые столкновения со своими сеньерами. Лишь в конце XI в. (1074 г.) горожане Бовэ, обремененные тяжелыми повинностями в пользу сеньера-епископа, составили против него «заговор» и обратились за помощью к королю.

Таким образом, полная политическая раздробленность Франции, обусловленная господством натурально-хозяйственных отношений и замкнутостью сеньериальных хозяйств, опре-

---

[1] Н. Г. Чернышевский. Борьба пап с императорами. «Звенья», т. I, М.—Л., 1932, стр. 250.

деляла и полное бессилие королевской власти во Франции до XII в. Власть французского короля была ограничена территорией небольшого герцогства.

В момент восшествия Людовика Толстого на престол королевский домен простирался сравнительно узкой полосой от Сены до Луары, включая в себя такие крупные для того времени города, как Париж, Мант, Этамп, Орлеан, Бурж, Бовэ, Нуайон, Суассон, Лан и др., и господствуя над двумя наиболее важными водными артериями Северной и Средней Франции — Сеной и Луарой.

Но не вся территория королевского домена находилась в фактической власти французского короля. Людвику Толстому от его предшественников досталось тяжелое наследство. Повсюду в принадлежавшей королю области возвышались враждебные замки, владельцы которых считали себя независимыми и полновластными сеньерами. Население королевских владений жестоко страдало от самоуправства этих сеньеров, и даже сам король мог передвигаться по собственному домену лишь в сопровождении сильной охраны.

Без победы над непокорными феодалами собственного домена, т. е. не обеспечив полностью своего тыла, короли Франции не могли и мечтать о сколько-нибудь серьезной борьбе с феодалами вне королевских владений. И хотя Людовику Толстому приходилось вести эту борьбу, как правило, вызванную притязаниями английской короны на континентальные территории и вмешательством Англии во французские дела, все же в центре его внимания находилась борьба с феодалами Иль-де-Франс. Борьба эта длилась во время всего его царствования (1108—1137 гг.) и в конце концов завершилась победой королевской власти [1].

Рассматривая историю борьбы королевской власти во Франции с крупными феодалами как процесс постепенного образования в ней централизованного государства, К. Маркс писал: «Длинная история о том, как французские короли, бывшие таковыми лишь по имени, стали настоящими королями, также полна мелочной борьбы, измен, интриг. Но это — история возникновения нации» [2].

---

[1] Разумеется, мы не ставим своей задачей дать подробное описание всех походов, проведенных Людовиком Толстым как внутри, так и вне своего домена. Наша задача значительно уже и сводится лишь к тому, чтобы отметить основные черты деятельности Людовика Толстого и его фактического соправителя Сугерия. Основными источниками, использованными нами для этого, послужили: Sugerii abbatis Vita Ludovici VI regis... Rec. des Hist., t. XII, p. 10—63; Orderici Vitalis Historia ecclesiastica. Ibidem, p. 585—770.

[2] К. Маркс. Письмо Ф. Энгельсу от 2/XII 1856 г. К Маркс и Ф. Энгельс. Избранные письма, стр. 90.

В XI в. в северо-восточной части Иль-де-Франс (в области Суассона и Лана) бесчинствовали враги короля — сеньеры Руси и Куси; на западе от Парижа — сеньеры Эвре — Монфоры, на юго-западе, в области Шартра,— сеньер Пюизе, а на юге — сеньеры Монтлери. Самой важной и неотложной задачей Людовика Толстого с того времени, как он стал соправителем своего незадачливого отца (1100 г.), оказалась борьба с вышеупомянутыми феодалами.

Первый удачный удар Людовик Толстый нанес сеньеру Руси — Эбалу. Сконцентрировав в 1102 г. свои силы у Реймса, Людовик напал на владения непокорного сеньера и подверг их разгрому.

Еще более опасными врагами короны в северо-восточной части Иль-де-Франс были сеньеры Куси, владевшие большинством замков, расположенных между Ланом и Амьеном. Вмешавшись в семейные распри сеньеров Куси и использовав эти распри в своих интересах, Людовик уже в 1109 г. овладел Перонном, а в 1117 г. навсегда изгнал из Амьена старшую ветвь сеньеров Куси.

Вслед за разгромом сеньеров Куси наступила очередь Фомы Марльского, принадлежавшего к той же фамилии, отличавшегося, по свидетельству современников, величайшей жестокостью и неоднократно подвергавшегося за нападения на церковные земли анафеме. Об упорном сопротивлении Фомы Марльского королю Франции свидетельствует тот факт, что Людовик был вынужден организовать против этого крупного феодала целых два похода, отделенных друг от друга пятнадцатью годами, и лишь во втором случае королю удалось одержать победу. Преследуемый королевской армией, Фома Марльский в 1130 г. попытался укрыться в своем замке, но был там настигнут и убит. Его гибелью завершилась длительная борьба Людовика Толстого за утверждение господства короны в Ланской области.

Не менее тяжелую и упорную борьбу Людовику Толстому пришлось выдержать также и в южной части своего домена. Мы имеем в виду его борьбу с сеньерами Монтлери. Сокрушение власти сеньеров Монтлери являлось для Капетингов вопросом дальнейшего их существования, ибо эти сеньеры владели столькими замками между Парижем и Орлеаном, что фактически господствовали над всеми путями, соединявшими два главных центра королевского домена. Однако на прямую борьбу со столь опасным противником короли еще не имели сил. Поэтому Капетинги попытались ликвидировать постоянно грозившую трону опасность путем династических браков. В результате длительных переговоров замок Монтлери оказался в руках короля, а один из предста-

вителей рода Монтлери был сделан сенешалом Франции[1]. Получив Монтлери, писал Сугерий в биографии Людовика Толстого, Капетинги ощутили такую же большую радость, «как если бы они вытащили соломинку из своего глаза, или же разрушили теснившую их ограду»[2].

И действительно, переход владений Монтлери к королю являлся крупной дипломатической победой Капетингов, после которой они немедленно решили ограничить и власть феодального рода Рошфоров. В результате длительных войн, в 1118 г. Людовику Толстому удалось захватить в свои руки все укрепленные замки Рошфоров и сделать безопасным путь из Парижа в Орлеан.

Этому же способствовала и та упорная борьба, которую Людовик Толстый вел одновременно с Гуго Красивым — богатым и сильным владельцем замка Пюизе, расположенного на пути из Орлеана в Этамп. Борьба эта была начата королем в 1111 г. От бесконечных насилий и грабежей со стороны Гуго Красивого страдали буквально все земли, которые примыкали к его владениям. Вот почему среди лиц, специально приехавших в Мелен для принесения королю жалобы на Гуго Красивого, мы находим и графа шартрского, и епископа орлеанского, и аббата монастыря Сен-Дени, имевшего в Туре свои владения. Королевская армия осаждала замок Пюизе три раза. И все три раза этот замок подвергался разрушению, а сам Гуго Красивый лишался своих владений. Однако он не сдавался и продолжал борьбу. Возвращаясь, он вновь восстанавливал замок и принимался за прежнее, подобно, как говорил Сугерий, «бешеной собаке, кусающей и разрывающей все на своем пути». Только в 1118 г. он был изгнан из Пюизе окончательно.

Так закончилась длительная борьба Людовика Толстого за господство короны в юго-западной части домена, в результате чего король стал полновластным хозяином всех путей от Парижа до Орлеана и от Этампа до Шартра.

Из других походов Людовика Толстого необходимо прежде всего отметить походы в защиту владений церкви, а именно: поход 1101 г. против сеньеров Монморанси в защиту владений монастыря Сен-Дени; борьбу с сеньером Лонэ в защиту аббатства св. Винцента в Санлисе; борьбу с кастелянами Квирзи-на-Уазе в защиту кафедральной церкви Нуайона; борьбу с сеньерами Пьерфен в защиту каноников Компьена;

[1] А. Люшер подчеркивает большое значение должности сенешала в начале XII в., указывая, что «сенешал командовал всеми военными силами королевства, управлял дворцовыми службами, председательствовал на суде и взимал в свою пользу часть королевских доходов. Реально он был вице-королем». A. Luchaire. Louis VI le Gros. Annales de sa vie et de son règne, p. XXX. Introduction.

[2] Sugerii abbatis Vita Ludovici... Rec. des Hist., t. XII, p. 16.

поход 1102 г. против сеньеров Муши и графа Бомоне в защиту церкви Бовэ; поход 1103 г. против сеньера Мэнж-на-Луаре в защиту епископа орлеанского и т. д. Все эти походы окончились полной победой Людовика Толстого.

Таким образом, ясно, что Людовик Толстый выступал как покровитель и непосредственный защитник того духовенства, которое нуждалось в его помощи для борьбы с крупными светскими феодалами на территории королевского домена и явилось в дальнейшем опорой и поддержкой королевской власти. Разумеется, что, отстаивая и защищая духовенство Иль-де-Франс от посягательств со стороны крупных феодалов, Людовик Толстый охотно пользовался всеми теми ресурсами (материальными и людскими), которые находились в распоряжении этого духовенства.

Кроме походов, совершенных Людовиком Толстым специально в защиту церкви, важно отметить и такие военные его мероприятия, которые имели своею целью сохранение или расширение его власти над двумя наиболее важными торговыми путями Иль-де-Франс — Сеной и Луарой. Стремясь обеспечить свое господство над этими реками, Людовик Толстый в течение двадцати с лишним лет вел упорнейшую борьбу с феодалами в долинах Эн, Иветт и Орж, упорно не выпускал из своих рук графство Вексинское, боролся с графами Гатинэ и совершил, наконец, поход против замка Бриссон на Луаре, закончив освобождение торговых путей, в пределах принадлежавшей ему территории, от власти различных феодалов [1].

Таковы основные походы Людовика Толстого внутри королевского домена, походы, которые независимо от конкретных причин, вызывавших их, имели одну и ту же цель — подчинение всех феодалов домена короне и утверждение в Иль-де-Франс королевского авторитета.

Достижение этой цели было тем более сложно, что в ту эпоху внутренняя борьба на территории королевского домена, как правило, переплеталась с борьбою внешней. Все крупные феодалы в Иль-де-Франс неизменно стремились к союзу с крайне опасными для Капетингов врагами — с Генрихом I — королем Англии, с Тибо — графом Блуа и Шампани и т. д. Так, например, Монфоры, как графы Эвре, были связаны с нормандскими феодалами и с королем Англии, а внутри до-

[1] Мы не останавливаемся здесь ни на борьбе Людовика Толстого с сеньером Моль (чье владение находилось недалеко от Нормандии), ни на деятельности короля в Артуа, ни на его столкновениях с Монфорами и с кастелянами Бовэ, ни на его борьбе с сеньером Сен-Севера и освобождении от его власти долины Эндр и т. д., ибо и приведенных фактов вполне достаточно для того, чтобы сделать определенные выводы.

мена находились в союзе с сеньерами Монтлери. Рошфоры, опиравшиеся внутри домена на Монфоров, а также на сеньеров Шартра и Пюизе, вне домена имели своим союзником графа Блуа. Сеньеры Шартра находили постоянную поддержку в короле Англии и т. д. Все эти связи значительно осложняли и затрудняли борьбу Капетингов внутри их домена.

Что же касается взаимоотношений Капетингов с феодалами вне королевского домена, то эти взаимоотношения были еще более сложными, ибо крупнейшие феодальные владения, которые номинально входили в состав французского королевства, фактически занимали в нем позицию совершенно самостоятельных — нейтральных, союзных или чаще всего враждебных по отношению к короне государств. К числу первых принадлежали наиболее отдаленные от королевского домена графства Тулузское и Барселонское. К числу вторых относились владения графов Невера и Фландрии и герцогов Бурбонских. В число третьих входили владения графов Блуа и Шампани, Анжу и Оверни, Бретани, а также нормандских герцогов.

Наиболее чуждыми Капетингам оставались территории к югу от Оверни. Никаких отношений между королем Франции и графами тулузскими не существовало. Никаких связей не было также между короной и графством Барселонским (еще входившим при Людовике VI в состав французского королевства).

Такой же самостоятельностью пользовались и герцоги Аквитании, владевшие обширными территориями на юге Франции. Только в 1127 г. герцог Аквитании Вильгельм X, опасаясь за дальнейшую судьбу своих владений, завещал перед смертью своим баронам — выдать наследницу аквитанского герцогства Алиенору замуж за будущего короля Франции Людовика Юного (VII).

Активную роль в этом деле сыграл Сугерий, который склонил Людовика VI к заключению брака между его сыном и наследницей герцога Аквитании для того, чтобы присоединить к королевскому домену Аквитанию и графство Пуату. Брак, заключенный еще при жизни Людовика Толстого, привел к кратковременному удвоению территории королевского домена. Однако Людовик VII не сумел реализовать проистекавших из этого выгод, и, несмотря на усиленные старания Сугерия, не удержал приобретенную территорию в своих руках.

Что касается связей Людовика Толстого с феодалами верхнего бассейна Луары, то они были следующими: графы Невера, Оксерра и Тоннера занимали по отношению к королю неизменно благожелательную позицию, постоянным союзником

трона был и граф Бурбонский. Наоборот, графы Оверни являлись врагами Людовика, и он был вынужден совершить против них два похода, из которых только второй оказался успешным.

Последовательно враждебную позицию в отношении Капетингов занимали графы Бретани, которая по законам, обычаям и языку представляла совершенно самостоятельное государство. Даже в момент германского вторжения во Францию (1124 г.) граф Бретани отказался выслать свои войска на помощь Людовику Толстому, мотивируя свой отказ тем, что Бретань далека от театра военных действий. С начала XII в. Бретань находилась в открытом союзе с англо-нормандским государством, и бретонские войска неизменно включались в состав английской армии, сражавшейся на континенте.

Одним из наиболее сильных врагов французского короля, как говорилось выше, был граф Блуа, а затем и Шампани — Тибо IV, почти столь же могущественный, как и король. Он опирался на своего близкого родственника короля Генриха I Английского. Теульф, монах, автор хроники, писал о нем следующее: «Тибо, граф-палатин, второе лицо во Франции после короля, впав в величайшее чванство из-за богатства и знатности и как бы восприняв по наследству стремление к войнам, с самых юных лет начал совершать нападения на короля Людовика. Возбужденная его примером, вся Франция воспылала войнами»[1]. Особенно опасен Тибо стал Людовику Толстому начиная с 1125 г., когда он наследовал Шампань от своего дяди Гуго I. Объединение Блуа и Шампани в одних руках было тяжелым ударом для Капетингов. В результате этого объединения на востоке от королевского домена возникло враждебное государство, обладавшее чрезвычайно большими возможностями и тревожившее королевский домен непрерывными нападениями.

Таковы были взаимоотношения Капетингов с сеньерами южных и восточных владений, непосредственно примыкавших к королевскому домену. Что касается взаимоотношений французского короля с сеньерами Анжу, то при Людовике Толстом открыто враждебными они не были. Однако они таили в себе все возможности для развертывания ожесточенной борьбы между анжуйскими графами и Капетингами за влияние и за территории на континенте. Дело было в том, что в XI в. владения сеньеров Анжу весьма увеличились за счет Турени и северной часту Пуату. В 1113 г. граф анжуйский Фульк V признал себя вассалом английского короля, а в 1127 г. женил своего сына Готфрида на наследнице англо-нормандского

---

[1] Ex Chronico Mauriniacensi. Rec. des Hist., t. XII p. 71.

государства Матильде, дочери английского короля и вдове германского императора Генриха V. Этот брак положил начало династии Плантагенетов, объединившей впоследствии все силы, боровшиеся против французской короны на континенте.

Весьма характерной была политика Людовика Толстого и Сугерия во Фландрии, являвшейся в начале XII в. их верной союзницей. Верность французскому престолу вызывалась у графов Фландрии вполне реальными причинами, и в первую очередь их враждою с Нормандией и с германской империей. Вот почему графы Фландрии Роберт II и Балдуин VII оказывали королю Франции постоянную помощь — и в борьбе с французскими крупными феодалами, и с англо-нормандцами. Однако преемник Балдуина VII — Карл Добрый заключил с королем Англии договор, и борьба Фландрии с Нормандией на некоторое время прекратилась (1120 г.). По отношению к королю Франции граф Фландрии в это время соблюдал политику нейтралитета, хотя и помог ему своими войсками во время германского нападения (1124 г.). Но такая политика ни в какой степени не устраивала Людовика Толстого и Сугерия. Поэтому после смерти Карла Доброго (1127 г.), не оставившего после себя наследника, они решили отдать Фландрию в лен своему ставленнику, некоему Вильгельму Клитону, племяннику Генриха I Английского. Клитон находился в крайне враждебных отношениях с английским королем, так как последний в свое время лишил племянника нормандского наследства. Возглавляя военные действия против Вильгельма Ипрского, соперника Клитона и претендента на графство Фландрское, Людовик Толстый вел себя в этом графстве как хозяин: посещал города, назначал в них совместно с Клитоном кастелянов[1], подписывал разные грамоты и т. д. Однако Клитон во Фландрии удержался недолго. Против него там восстали крупнейшие города, выдвинувшие своего кандидата в графы, а извне ему угрожал Генрих I со своими союзниками. Без помощи со стороны Людовика Толстого Клитон был обречен на гибель. Оказать же необходимую помощь Людовик ему не мог, так как с середины 1127 г. вел опасную для себя войну со своим бывшим сенешалом Этьеном Гарляндом. Лишь весной 1128 г. Людовик смог уделить внимание делам Клитона, и, прибыв в Аррас, потребовал от горожан

[1] А. Люшер в своей работе «Les communes françaises» (стр. 266) дает следующее объяснение этого термина. Он пишет: «Châtelain — это должностное лицо в городе. Обычно он владел городской башней и командовал городскими войсками, чаще всего эта должность была наследственной и не зависимой от графа, хотя кастелян и считался его представителем. В зависимости от условий, кастеляны могли быть и врагами, и союзниками коммуны».

Брюгге прислать к нему представителей для заключения мира с Клитоном. Жители Брюгге ответили резким отказом, заявив, что французский король не имеет никакого права вмешиваться в их дела, что они сами желают избрать себе графа и что король Франции может претендовать лишь на честное выполнение этим графом его феодальных обязанностей. Встретив решительный отпор со стороны горожан, король не осмелился еще раз вмешаться в дела Фландрии и покинул Вильгельма Клитона на произвол судьбы.

Крупнейшим феодальным владением на территории Франции, которое занимало устойчивую и неизменно враждебную Капетингам позицию, было Нормандское герцогство. Но его отношения с Капетингами, в сущности говоря, уже не являлись внутрифранцузскими, ибо Нормандское герцогство в эпоху Людовика Толстого входило в состав королевства Англии и его политика по отношению к королю Франции не может рассматриваться изолированно от английской политики. Английская же политика по отношению к Капетингам была неизменно враждебной.

Нормандия была в это время естественным центром всех коалиций, направленных против французской короны. В 1109 г. она вступила в войну с Капетингами и вела ее с краткими перерывами 20 лет.

Для Людовика Толстого военные действия развивались неблагоприятно. Первый период войны (1109—1113 гг.) объединенного англо-нормандского королевства с Людовиком закончился полной победой английского короля Генриха I, получившего от короля Франции по миру в Жизоре официальное признание своей верховной власти над Мэном, Бретанью и Нормандией. Также закончился и второй период борьбы англо-нормандского государства с Францией (1116—1120 гг.), связанный с той поддержкой, которую Людовик Толстый пытался оказать Вильгельму Клитону. Вслед за этим английский король замыслил еще более опасный для французского королевства план. Мы имеем в виду его замысел совершить нападение на Францию совместно с германским императором Генрихом V.

После Вормского конкордата 1122 г., заключенного в результате длительной и бесплодной борьбы папства с империей за гегемонию на континенте (спор об инвеституре) и свидетельствовавшего о временном истощении обеих сторон, германский император Генрих V мог не опасаться в течение некоторого времени враждебных действий со стороны Рима. Получив, таким образом, определенную свободу действий, он немедленно обратил взоры на своего западного соседа, т. е. на французского короля. Будучи женат на единственной доче-

ри и наследнице английского короля Генриха I — Матильде и твердо рассчитывая после смерти ее отца получить в свои руки Нормандию, Генрих V был обеспокоен настойчивыми попытками Людовика Толстого подчинить ее своей власти. Кроме этого, как вполне справедливо указывал Сугерий, Генрих V не мог не рассматривать короля Франции как своего врага потому, что последний неоднократно поддерживал папство во время его борьбы с императором и укрывал у себя во Франции пап, теснимых и изгнанных императорской партией из Рима. С этим соединялось нежелание Генриха V иметь на границах империи сильное французское королевство. Укрепление королевской власти во Франции и невиданная до сих пор со стороны Капетингов активность Людовика Толстого не могли, таким образом, не вызвать беспокойства германского императора. Лишенный возможности вмешиваться в дела французского королевства во время своей борьбы с папством, Генрих V немедленно приступил к этому, как только угроза со стороны Рима на некоторое время миновала, и весьма охотно отозвался на призыв английского короля вторгнуться в пределы Франции с двух сторон. Согласно плану обоих Генрихов, английская армия должна была действовать из Нормандии, а императорская — направить свой главный удар на Реймс (1124 г.) [1].

Династии Капетингов грозила серьезная опасность, но Людовик с Сугерием сумели ее ликвидировать и отразить нападение столь опасных врагов, опираясь не только на рыцарское, но и на народное ополчение из разных частей Франции. Необходимо при этом заметить, что, создавая народное ополчение против германского императора, Людовик Толстый лишь повторил в расширенном масштабе то, что он предпринял еще в 1119 г. во время своей борьбы с Генрихом I из-за Нормандии. Как рассказывал в своей «Церковной истории» Ордерик Виталий, Людовик Толстый потерпел тогда сильное поражение в битве при Бренвилле и вернулся в Париж, испытывая большой недостаток в войске. И вот в этот момент граф Амальрик Монфорский подал Людовику Толстому совет призвать на помощь не только епископов и других могущественных лиц королевства, но и простых священников со всеми прихожа-

---

[1] По сообщению Вальтера Мапа, автора небезызвестной хроники «Policraticus» или «De nugis curialium» (середина XII в.), правда, сообщение это не подтверждено никакой другой хроникой, германский император Генрих V накануне своего нападения на Францию якобы прислал даже к Людовику Толстому послов, которые потребовали от него немедленно заключить мир с графом Блуа Тибо на условиях, установленных волею последнего. В противном случае, Генрих V грозил немедленным нападением на Францию и осадой самого Парижа. Walteri Mapi De nugis curialium. MGH SS, t. XXVII, p. 73.

нами (cum omnibus prochianis)[1]. Людовик немедленно осуществил это предложение.

Опыт 1119 г. был повторен Людовиком в 1124 г., в момент нападения на французское королевство германского императора. Людовик с Сугерием действовали очень решительно. Оборону графства Вексинского, место естественно предполагаемого удара со стороны Генриха I, они поручили Амальрику Монфорскому, а сами призвали французских сеньеров прислать в Реймс войска для отражения продвигающегося к границам Франции Генриха V. Призыв короля и Сугерия был услышан. Для борьбы с императором в Реймсе собрались не только многочисленные рыцарские отряды, но и народное ополчение. Как говорит Сугерий, собравшихся конных и пеших воинов было так много, что их можно было сравнить с саранчою, как бы покрывшей всю поверхность земли. Для борьбы с императором привели свои дружины даже такие враждовавшие с королем Франции феодалы, как Вильгельм Аквитанский и Тибо Блуаский.

Генрих V, никак не ожидавший столь единодушного отпора со стороны Франции, не решился даже вступить на ее территорию и принять бой с крупными силами, собранными французским королем. Не двинувшись дальше Меца, Генрих был вынужден полностью отказаться от своих планов и отвести свои войска обратно в Германию (август 1124 г.). Его карательный поход против Людовика Толстого, поддерживавшего в борьбе с императором папу Геласия II и папу Каликста II, был неудачен — у него оказалось слишком мало войска. Угроза вражеского вторжения во Францию миновала. «Ни в настоящие времена, ни в давно прошедшие,— замечал Сугерий, сообщая о столь знаменательных событиях,— Франция не покрывалась таким блеском и не проявляла более достославно могущественной силы объединившихся частей, чем тогда, когда она победила римского императора, а одновременно, хотя и заочно, короля Англии. Умолкла земля перед Францией и гордыня ее врагов смирилась»[2].

События эти имели, несомненно, большое значение, ибо они свидетельствовали о первом проблеске сознания общегосударственных интересов в борьбе с внешним врагом у различных общественных слоев Франции. В словах Сугерия о событиях 1124 г., указывал Т. Н. Грановский, «впервые сказались народные чувства француза, впервые выразилось сознание единой нефеодальной Франции»[3].

---

[1] Orderici Vitalis Historia ecclesiastica. Rec. des Hist., t. XII, p. 723; Т. Н. Грановский. Аббат Сугерий. Соч., т. I, М., 1866, стр. 276.

[2] Sugerii abbatis Vita Ludovici... Rec. des Hist., t. bII, p. 52.

[3] Т. Н. Грановский. Аббат Сугерий, стр. 281. Отождествлявший, как и все буржуазные историки, феодализм с политической раздробленно-

Поспешное отступление германской армии показало королю Англии, что в борьбе с Капетингами ему надо рассчитывать лишь на себя. Вот почему, всего лишь два года спустя после смерти германского императора, Генрих I поспешно выдал свою дочь Матильду, как было сказано выше, за наследника Анжуйского графства — Готфрида. Этот брак таил в себе чрезвычайно большие опасности для Франции. Но в полной мере эти опасности обнаружились лишь в правление двух ближайших преемников Людовика Толстого.

Угроза Капетингам со стороны объединенного англо-нормандского государства с течением времени все увеличивалась, а возраставшие континентальные владения Англии к концу XII в. превышали домен короля уже в несколько раз. Основная тяжесть борьбы за территории на континенте пала на долю внука Людовика Толстого — Филиппа II Августа.

Итак, положение королевского домена во Франции в годы правления Людовика Толстого было следующим: резко враждебными по отношению к нему являлись объединенное англо-нормандское государство, графство Шампань, графство Блуа и графство Овернь. Более умеренную, но все же недружественную позицию занимали графы Бретани, Анжу и до конца 30-х годов герцог Аквитании. В числе дружественных по отношению к Людовику Толстому феодальных владетелей можно назвать лишь графа Невера, графа Фландрии (до конца 30-х годов) и герцога Бурбонского.

Таким образом, число врагов Капетингов во Франции намного превышало число их союзников. Возникает вопрос, как при таких условиях мог не только существовать, но и вести самостоятельную политику весьма небольшой, по сравнению с другими феодальными владениями, королевский домен? Разгадка этого на первый взгляд удивительного явления заключается в том, что королевский домен существовал не столько благодаря своей собственной способности к сопротивлению, сколько благодаря тому, что его окружали могущественные феодальные владения, сеньеры которых вели друг с другом упорную и постоянную борьбу и не желали допускать ни малейшего усиления друг друга. Так, Нормандия находилась в непрерывной вражде с Фландрией, Овернь — с Неверским графством, анжуйские графы боролись с блуаскими графами, аквитанскими герцогами и т. д. Что же касается короля Англии и германского императора, то, помимо того, что каждый из них был занят делами внутри своих феодальных владений

стью государства и не видя в нем никакого социально-экономического содержания, Грановский понимал под «нефеодальной Францией» централизованное французское королевство в отличие от феодально-раздробленной Франции периода раннего средневековья.

и боролся с собственными баронами, первый сражался на континенте не только против французского короля, но и против других французских феодалов, а второй был поглощен непрерывной борьбой с папством. Это в значительной степени ослабляло натиск враждебных сил на владения Капетингов и давало возможность Людовику и Сугерию не только сохранять самостоятельное существование сравнительно слабого королевского домена, но и вести, как это было показано выше, довольно активную внешнюю политику.

Подводя итог многолетней борьбе Людовика Толстого с непокорными феодалами Франции, «восстановитель королевской власти», как его называет Маркс,— аббат Сугерий писал: «Священная обязанность королей заключается в том, чтобы могучею дланью обуздывать дерзость тиранов, которые раздирают страну бесконечными войнами, тешатся грабежами, губят бедный люд, разоряют церкви и до такой степени предаются неистовству, что если давать ему волю, оно воспламеняет их все большей и большей яростью» [1]. Язык — неслыханный для прежних хроник, описывавших постыдно расслабленное царствование Роберта или апатию «королька» Генриха!

Вот почему, оценивая историческое значение царствования Людовика Толстого, а также ту роль, которую тогда сыграл аббат Сугерий, Т. Н. Грановский справедливо указывал: «Аббата Сугерия, конечно, нельзя поставить наряду с великими двигателями всемирной истории. Он принадлежит исключительно одному народу, одному веку. В числе его современников встретим людей с более обширным кругом влияния, с более глубоким умом. Но можно смело сказать, что он положил первый камень политического здания, достроенного Людовиком XIV, т. е. французской монархии. До него король был только вождем феодальной аристократии» [2]. Эта характеристика, данная с такой меткостью основоположником русской медиевистики, помогает нам правильно оценить исторически прогрессивное для той эпохи значение деятельности Сугерия и Людовика Толстого в борьбе с феодальной раздробленностью Франции.

Именно с этого времени французские короли, по удачному выражению Сугерия, делаются обладателями «длинных рук», т. е. превращаются в правителей, способных не только расправиться с мятежными феодалами внутри королевского домена, но и выйти за его пределы. Таким образом, в этот период королевская власть во Франции выступает уже как действительная представительница порядка в феодальной путани-

[1] Sugerii abbatis Vita Ludovici... Rec. des Hist., t. XII, p. 41.
[2] Т. Н. Грановский. Аббат Сугерий, стр. 241.

це и делает первый шаг по пути, ведущем, в конечном счете, к объединению феодально раздробленного государства в единое и централизованное.

Оценивая как исторически прогрессивное значение той борьбы, которую королевская власть во Франции вела с крупными феодалами, мы не можем, конечно, ни в коем случае забывать того, что укрепление феодального государства происходило за счет эксплуатации народных масс. Характеризуя значение деятельности Петра Великого в своей беседе с немецким писателем Эмилем Людвигом, И. В. Сталин указывал, что «...конечно, Пётр Великий сделал много для возвышения класса помещиков и развития нарождавшегося купеческого класса. Пётр сделал очень много для создания и укрепления национального государства помещиков и торговцев. Надо сказать также, что возвышение класса помещиков, содействие нарождавшемуся классу торговцев и укрепление национального государства этих классов происходило за счёт крепостного крестьянства, с которого драли три шкуры» [1].

Антифеодальная борьба народных масс во Франции, рассмотренная в предыдущих главах настоящей работы, свидетельствовала о том, что постепенное укрепление французского государства и возвышение класса помещиков в средневековой Франции, точно так же как и в феодальной России, происходили за счет крепостного крестьянства.

КОРОЛЕВСКАЯ ВЛАСТЬ И ГОРОДА

Потребность феодалов в существовании королевской власти, выступавшей как орган их классового господства над закрепощенным крестьянством и как некий центр в отношениях с другими государствами, обусловливала возможность самостоятельного существования даже крайне слабого королевского домена.

По мере обострения классовой борьбы в стране и превращения французского королевства из феодально-раздробленного государства в централизованное, роль и значение королевской власти, как политической надстройки феодального общества, все более возрастали. «Первая половина XII века во Франции,— писал Энгельс,— характеризуется 1) формированием буржуазии, 2) развитием королевской власти по восходящей линии — эти процессы продолжаются до конца XVIII века» [2].

[1] И. В. Сталин. Беседа с немецким писателем Эмилем Людвигом. Соч., т. 13, стр. 105.

[2] Ф. Энгельс. О Франции в эпоху феодализма. Архив Маркса и Энгельса, т. X, стр. 300. Термин «буржуазия» в применении к XII в. употребляется здесь Энгельсом в значении слова «бюргерство».

Итак, начало укрепления королевской власти во Франции Энгельс относил к первой половине XII в. и непосредственно связывал данный факт с появлением во Франции городов. В зарождении реальных экономических условий объединения Франции он видел объяснение того факта, что именно с XII в. королевская власть получила возможность выступить в качестве силы, стремящейся преодолеть феодальную раздробленность страны и ликвидировать политическую самостоятельность крупных феодалов. Объяснение этого факта возможно лишь на основе анализа тех изменений в социально-экономической области, которые были обусловлены развитием производительных сил феодального общества и связаны с отделением ремесла от сельского хозяйства. Бурный рост городов, постепенно разрушивших феодальную замкнутость, и развитие во Франции товарно-денежных отношений создали реальные предпосылки к объединению страны. В борьбе с феодальной раздробленностью складывался союз горожан с королевской властью. С другой стороны, отделение ремесла от сельского хозяйства и возникновение города как центра ремесла и торговли вызывало у феодалов ненасытную жажду прибавочного продукта и обостряло классовую борьбу во Франции. В этих условиях централизаторские усилия королевской власти получили немедленную поддержку со стороны мелких и средних феодалов. «Мы,— писал Ленин,— всегда учили и учим, что классовая борьба, борьба эксплуатируемой части народа против эксплуататорской лежит в основе политических преобразований и *в конечном счете* решает судьбу всех таких преобразований» [1].

Массовое бегство крестьян от помещиков в эпоху первых крестовых походов, народные еретические движения и освободительная борьба горожан определяли поддержку усиливавшейся королевской власти со стороны подавляющей части господствующего класса. Мелкие и средние феодалы являлись главной опорой королевской власти.

Но стремление королевской власти преодолеть феодальную раздробленность отвечало на данном этапе исторического развития и насущнейшим интересам горожан. Вот почему, вступая в борьбу со своими феодальными сеньерами, они стре-

---

См. Ф. Энгельс. Крестьянская война в Германии, стр. 27—28, 32, 35. См. в «Приложениях» к этой работе: Ф. Энгельс. О разложении феодализма и возникновении национальных государств, стр. 154, 158, 159. См. Ф. Энгельс. Людвиг Фейербах. К. Маркс и Ф. Энгельс. Избр. произв., т. II, стр. 379. См. Ф. Энгельс. Развитие социализма от утопии к науке. Там же, стр. 108 и другие работы Ф. Энгельса.

[1] В. И. Ленин. Предисловие к брошюре «Докладная записка». Соч., т. 8, стр. 178.

мились, как правило, опереться на помощь королевской власти.

В свою очередь, опираясь на материальные ресурсы городов и используя городское освободительное движение в своих интересах, королевская власть получила возможность успешно бороться с «бунтовавшими» против нее вассалами. Разумеется, это не значит, что королевская власть играла какую-то роль в зарождении самого городского движения и что последнее возникало по инициативе королевской власти. Еще Огюстен Тьерри, «отец», как его называл Маркс, «классовой борьбы во французской историографии» [1], показал, что городское освободительное движение развивалось во Франции без какого-либо вмешательства со стороны королевской власти. В начале XII в. реальная власть короля распространялась на весьма ограниченную территорию. Такие крупнейшие коммуны, как коммуны Арля, Марселя, Нима, Бордо, Руана, Лилля и ряда других городов, создавались вне всякой связи с королевской властью [2].

Но, не говоря уже о городах Франции, находившихся далеко от границ королевского домена, надо отметить, что даже то городское освободительное движение, которое имело место

---

[1] Тьерри был первым историком, обнаружившим «заговорщический и революционный характер муниципального движения в XII в.»,— указывал Маркс, отмечавший, что по работе Тьерри «История происхождения и успехов третьего сословия» «...можно хорошо проследить, как вырастает класс, в то время как различные формы, в которых сосредоточивается в разные эпохи сущность его, исчезают, и различные части класса, приобретавшие влияние благодаря этим формам, гибнут» (К. Маркс. Письмо к Ф. Энгельсу от 27 июля 1854 г. К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. XXII, стр. 49). В то же самое время Маркс очень резко критиковал Тьерри за его буржуазную ограниченность, непоследовательность и отрицание классовой борьбы с того момента, когда на арене истории появляется пролетариат. Об эволюции исторических взглядов Тьерри см. М. А. Алпатов. Политические идеи французской буржуазной историографии XIX века. М.—Л., 1949.

[2] A. Thierry. Lettres sur l'histoire de France, Paris, 1846. См. также русский перевод части этих писем (XIII—XXIV) под названием: О. Тьерри. Городские коммуны во Франции в средние века, СПб., 1901, стр. 8. Необходимо заметить, что своей трактовкой происхождения, развития и исторической роли третьего сословия во Франции Огюстен Тьерри оказал чрезвычайно большое влияние не только на современных ему историков, но и на целую группу французских исследователей конца XIX в., посвятивших свое внимание изучению городского освободительного движения и истории городов и давших ряд локальных исследований. A. Luchaire. Histoire des institutions monarchiques de la France sous les premiers Capétiens, 2 vol., Paris, 1891; Etudes sur les actes de Louis VII, Paris, 1885; Louis VI le Gros, Paris, 1890; Les communes françaises à l'epoque des Capétiens directs, Paris, 1890; A. Giry. Histoire de la ville de Saint-Omer et de ses institutions jusqu'au XIV siècle, Paris, 1877; M. Fagniez. Etudes sur l'industrie et la classe industrielle à Paris au XIII et au XIV siècle, Paris, 1877, etc.

вблизи от домена французского короля, возникало и развивалось совершенно самостоятельно. (Коммуны в Мансе и в Камбрэ в конце XI в., коммуны в Амьене и в Сен-Кантене, в Сансе, в Реймсе и в Везеле в первой половине XII в. и т. д.).

Так же стихийно и независимо от королевской власти возникало освободительное городское движение и на территории самого Иль-де-Франс (коммуны в Нуайоне, Бовэ, Суассоне и Лане в начале XII в. и т. п.). Королевская власть не была инициатором ни одной коммунальной хартии. Эти хартии, утверждавшиеся Капетингами, лишь оформляли фактическое положение, уже завоеванное самими горожанами.

Наконец, как известно, в своих собственных городах Капетинги не допускали, нередко с оружием в руках, установления коммунальных порядков. Так, например, попытка жителей Орлеана установить у себя коммуну в годы правления Людовика VII закончилась их полнейшим разгромом, когда королевская армия, как рассказывает с удовлетворением автор хроники монастыря Сен-Дени, прекратила «неистовство этой черни, которая под видом коммуны готовила почву для бунтов и восстаний против короны» [1].

Полную независимость городского освободительного движения от деятельности королевской власти во Франции особенно резко подчеркивали русские историки. В своей работе, посвященной аббату Сугерию, Грановский прямо писал о том, что говорить об инициативной роли французского короля в коммунальном движении совершенно неверно, ибо «Людовик VI являлся только посредником, иногда пристрастным участником в борьбе, которая началась до него, шла независимо от его воли и привела к результатам, которых, конечно, ни он, ни кто другой из его современников не мог предвидеть» [2]. Грановский считал, что при скреплении коммунальных хартий своею подписью Людовик Толстый имел в виду лишь непосредственные денежные выгоды, что он «продавал» свои подписи на грамотах, совершенно не думая о приобретении в городах своих политических союзников.

Точку зрения, высказанную Грановским, целиком разделял и историк А. И. Смирнов, указывавший в своем специальном исследовании «Коммуна средневековой Франции северной полосы и центральной», что коммуна была явлением глубоко жизненным, ибо именно она явилась той «первичной формой, в которой выразился прогресс торгового и промышленного класса не только Франции, но и всей Европы». Подвергая

---

[1] Suite des Grandes Chroniques de France, dites de Saint-Denys. Rec. des Hist., t. XII, p. 496.

[2] Т. Н. Грановский. Аббат Сугерий, стр. 285.

резкой и справедливой критике французского буржуазного историка Гизо за его отрицательное отношение к коммунальной автономии и преувеличенную оценку благодетельной роли центральной власти для городского развития, Смирнов писал, что хотя и нельзя отрицать большого значения королевской власти в борьбе с феодальной раздробленностью Франции, все же «первый смелый, решительный удар феодализму был нанесен великим социальным переворотом XII века, создавшим городские общины и городскую жизнь во Франции» [1].

Мы всецело присоединяемся к выводу русских историков, подтвержденному всей конкретной историей городского освободительного движения во Франции, а именно к выводу о том, что королевская власть не сыграла никакой роли в самом возникновении коммунального движения, обусловленного глубокими сдвигами в экономике феодального общества. В то же самое время мы не можем согласиться с утверждением этих историков, заявлявших, что Людовик VI и Людовик VII не вступали в союз с городами, проводили по отношению к ним лишь случайную и колеблющуюся политику, совершенно не понимали значения городов для французской короны и ценили лишь материальные выгоды, проистекавшие от продажи их подписей под городскими документами.

О внимании, которое Людовик Толстый уделял городам, свидетельствуют прежде всего утвержденные им коммунальные хартии (см. выше, стр. 46—50) [2] и другие факты.

Так, например, наряду с королевскими грамотами, обращенными к епископам, соборному капитулу и аббатам Парижа, от царствования Людовика Толстого сохранилось два любопытных акта, свидетельствующих о его покровительственной политике по отношению к парижским купцам. Первым актом 1121 г. Людовик Толстый передавал свое право взимания пошлины (в дни продажи вина) с каждого судна — парижским «купцам по воде». Вторым актом 1134 г. Людовик Толстый

---

[1] А. И. Смирнов. Коммуна средневековой Франции северной полосы и центральной. Казань, 1873, стр. 307, 309. Смирнов критиковал точку зрения Гизо, выраженную в его «Истории цивилизации». См. F. Guizot. Histoire de la civilisation en France, t. IV, Paris, 1859. Необходимо заметить, что, так же как и все буржуазные историки, А. И. Смирнов отождествлял феодализм с политической раздробленностью государства.

[2] К сожалению, из всех коммунальных хартий, подписанных Людовиком Толстым, до нашего времени сохранились только три. О большей части «пожалованных» Людовиком Толстым городских свобод мы узнаем из законодательных актов Людовика VII и Филиппа II Августа, подтверждавших «пожалования», сделанные в свое время Людовиком Толстым. См. Ordonnances des rois de France de la troisième race, recueillies par ordre chronologique, t. XI, etc.

предоставлял бюргерам Парижа целый ряд привилегий, которые облегчали кредитные сделки. В частности, Людовик Толстый разрешал кредиторам в тех случаях, когда должники их не платят долгов в установленные для этого сроки, взимать из средств, принадлежащих таким должникам, необходимую сумму повсюду и теми способами, которые будут иметься в распоряжении кредиторов. При этом прево Парижа, точно так же как и другие королевские чиновники, должны были оказывать кредиторам полное содействие.

Из некоторых документов видно также, что именно Людовик Толстый разрешил построить новый парижский рынок в местечке, которое называлось Шампо [1].

Что касается других городов на территории королевского домена, то известно, что в 1123 г. Людовик Толстый освободил горожан одного из кварталов Этампа (дабы увеличить его население) от налогов, от обязанности нести военную службу и предоставил другие льготы сроком на 10 лет. Между 1121 и 1136 гг. Людовик Толстый уничтожил особой грамотой обременительные для жителей Буржа обычаи, введенные в городе буржским прево. В 1137 г. Людовик Толстый отказался в пользу жителей Орлеана от получения следуемых короне (по праву «мертвой руки») платежей, а жителям Компьена дал ряд судебных привилегий и взял на себя обязанность охранять производившуюся в Компьене торговлю.

Известны и другие благоприятные для городов акты Людовика Толстого, как, например: предоставление горожанам Бовэ права строить мосты без королевского разрешения (1122 г.), согласие на вхождение всех получивших свободу от города Лана в коммуну (1129 г.); раздел городских доходов между этой коммуной, епископом Лана и королевской казной (1129 г.) и пр. [2] Известны случаи, когда Людовик Толстый вмешивался в городские дела на стороне горожан даже с оружием в руках. Так, в 1115 г. король принял участие в споре амьенских горожан с кастеляном и с графом этого города и в течение целых двух лет осаждал городскую башню кастеляна. Наконец, в 1117 г. осажденные сдались. Людовик Толстый разрушил башню и установил после этого, как выражался Сугерий, «сладостный мир по всей стране» [3].

Вмешательство короля во внутренние дела городов, не входивших в состав домена, расположенных от него на сравнительно далеком расстоянии и не связанных с королем че-

---

[1] A. Luchaire. Louis VI le Gros, p. 140, 243, 277.

[2] Ordonnances des rois de France..., t. XI, p. 183, 193; A. Luchaire. Louis VI le Gros, p. 263, 266, 138, 205—206, 202.

[3] Sugerii abbatis Vita Ludovici... Rec. des Hist., t. XII, p. 83. Guiberti abbatis de Novigento De vita sua... Ibidem, p. 263.

рез зависимое от него духовенство, происходило лишь в тех случаях, когда это допускали особые сложившиеся в данный момент обстоятельства. Об этом свидетельствуют отмена Людовиком Толстым некоторых налогов в Брюгге, ликвидация распри между кастеляном этого города и его жителями, утверждение привилегий и свобод в городе Сент-Омер и т. д., имевшие место во время вмешательства короля в дела Фландрии в связи с попыткой Клитона стать фландрским графом.

Таковы многочисленные факты, свидетельствующие о том, что, начиная с Людовика Толстого, французские короли занимали по отношению к городам безусловно благожелательную позицию. Отдельные факты обратного порядка [1], и в том числе наиболее яркий факт непоследовательного поведения короля в отношении ланской коммуны [2], ничего в этом выводе не меняют. Как уже было сказано выше (см. стр. 48—49), Людовик, позарившийся на крупную взятку епископа, лишь ускорил восстание в городе. Таким образом, создалось положение, при котором Людовик Толстый не только не приобрел в лице ланской коммуны союзника и не использовал ее сил в борьбе с феодальной раздробленностью домена, но, наоборот, толкнул горожан Лана на союз с представителем феодального сепаратизма — с Фомой Марльским и тем самым ослабил свои позиции.

Однако уже в 1128 г. эта ошибка была королем исправлена. Он вновь утвердил коммунальную хартию Лана, получившую наименование «institutio pacis», чем опять привлек горожан на свою сторону. В новой хартии (первая не дошла до нас) устанавливались: а) полнота коммунальной юрисдикции; б) уничтожение всех платежей горожан, вносимых ими по праву «мертвой руки»; в) обеспеченность их гражданских прав в отношении долговых сделок, выморочного имущества и т. д.; д) величина ежегодной тальи для тех, кто был обязан ее платить; е) судебная процедура по отношению к клирикам и дворянам в том случае, если они совершат преступления против коммуны; ж) обязанности коммуны по отношению к королю в области юридической, налоговой и т. д. [3] Союз

---

[1] A. Luchaire. Louis VI le Gros, p. 364. См. также Recueil des monuments inédits de l'histoire du tiers-etat, par A. Thierry, t. 1, Paris, 1856.

[2] Guiberti abbatis de Novigento De vita sua... Rec. des Hist., t. XII, p. 250—263; Sugerii abbatis Vita Ludovici... Ibidem, p. 81—83.

[3] Эта хартия просуществовала до 1177 г., когда она была вновь подтверждена Людовиком VII за определенную сумму денег и вызвала новую войну горожан с епископом, в которой на сторону последнего встал граф Эно — один из крупнейших вассалов германской империи, а горожанам помогал сам король, одержавший с их помощью победу над епископом и его союзником. Подтвержденная Людовиком VII хартия была отменена его сыном Филиппом II Августом накануне крестового похода по специ-

короля с горожанами Лана был таким образом восстановлен.

Оценивая в целом правление Людовика Толстого с точки зрения его взаимоотношений с городами, Маркс писал: «1108—1137. *Людовик VI или Толстый.* (*Северная Франция* того времени отстала от южной более чем на столетие, в ней царили величайшая грубость и анархия). Варварство (северофранцузских) феодалов, а также их презрение к церковному отлучению, укрепило *значение короля.* {Этому содействовало также и возникновение} *городских общин* (*коммун*)...[1].

Сын и наследник Людовика Толстого — Людовик VII занимал по отношению к городам ту же позицию, что и его отец. Его политика в этом смысле сохраняла полную преемственность. С одной стороны, он подтвердил королевской подписью те коммунальные хартии, которые в свое время были подписаны Людовиком Толстым, а с другой стороны — утвердил новые хартии. За время своего правления Людовик VII еще раз утвердил коммунальную хартию Нуайона, Бовэ, Манта, Лана и Суассона, а также коммунальную хартию, данную Людовиком Толстым союзу общин Vailli, Conde и пр.[2]

Кроме того, между 1173 и 1174 гг. Людовик VII скрепил своею подписью коммунальную хартию города Санлиса, получив от города 208 парижских ливров и обещание горожан снабжать короля во время его пребывания в Санлисе продуктами, особо оговоренными в договоре.

Чрезвычайно охотно Людовик VII даровал городам так называемые обычаи Лорриса, хотя и не дававшие им самоуправления, но все же охранявшие гражданские права жителей города. В 1152 г. Людовик VII даровал обычаи Лорриса жителям Жевр-ле-Шатель, между 1165 и 1166 гг.— жителям Сенели, затем обитателям 14 деревень, расположенных вокруг самого Лорриса, жителям Буа-Коммюн и т. д.[3]

Большое внимание уделял Людовик VII и экономическому развитию городов, расположенных на территории королевского домена. Еще в самом начале своего царствования он предоставил ряд привилегий, касавшихся продажи вина и монетного обращения, горожанам Этампа. За парижскими купцами он сохранил право устраивать ярмарки, разрешенные в

альной просьбе епископа, но очень скоро (и опять за деньги) восстановлена. Ex Chronico Anonymi canonici, ut videtur, Laudunensis. Rec. des Hist., t. XIII, p. 682; Ordonnances des rois de France..., t. XI, p. 257.

[1] К. Маркс. Хронологические выписки. Архив Маркса и Энгельса, т V, стр. 150.

[2] Ordonnances des rois de France..., t. XI, p. 193, 197.

[3] A. Luchaire Etudes sur les actes de Louis VII, Paris, 1885, p. 194, 261, 303, 313—314.

свое время еще Людовиком Толстым. Жителям Орлеана он даровал привилегии относительно их монеты и отменил платежи, связанные с правом «мертвой руки». Между 1162 и 1163 гг. Людовик VII даровал привилегии корпорации парижских купцов, а также корпорации булочников Этампа. Королевский указ, относившийся к булочникам Этампа, запрещал всем лицам, не принадлежавшим к союзу булочников, печь хлеб для продажи в Этампе, и определял правила вхождения в корпорацию новых членов, обязанности ее по отношению к королю и т. д.[1] Между 1170 и 1171 гг. Людовик VII подтвердил хартию Людовика Толстого (от 1121 г.) относительно привилегий парижских «купцов по воде», запретив провозить какой-либо товар по Сене в Париж или же выгружать его между мостом Манта и Парижа всем лицам, не принадлежавшим к союзу парижских «купцов по воде». В случае нарушения этого правила привезенный товар подвергался немедленной конфискации в пользу купцов и самого короля. Союзу «купцов по воде» одновременно предоставлялись и широкие юридические права. Привилегии, облегчавшие торговлю, были даны королем также жителям Мэнга и Сен-Мартина дю Луаре (недалеко от Орлеана), а также жителям Жевр-ле-Шатель и Буа-Коммюн. При этом Людовик VII не забывал и о собственной королевской торговле. Так, например, между 1141 и 1142 гг. он установил в специальном указе, что местом этой торговли является район Большого моста в Париже, предложив всем тем, кто с разрешения короля откроет там лавки, платить королевской казне ежегодную пошлину[2].

О благожелательном отношении Людовика VII к городам свидетельствуют и такие факты, как прощение штрафа, наложенного на горожан Шатонеф-де-Тура за проступки, допущенные по отношению к королевской фамилии (1141—1142 гг.); данное королем обещание покровительства и защиты города Летюина (1154—1155 гг.); дарование жителям Нибеля и Лорриса права пользования лесом (1174 и 1175 гг.); отмена «дурных обычаев» в Брюйере (около Компьена — 1177 г.) и в Этампе (1178—1179 гг.) и пр.[3]

Необходимо отметить также попытки Людовика VII основывать новые города и привлекать поселенцев в уже существующие (Варен близ Моннофона, Сенели и др.). Эту его

---

[1] Корпорация булочников Этампа эпохи Людовика VII была непосредственной предшественницей цеха булочников, возникшего в этом городе несколько позже.

[2] A. Luchaire. Etudes sur les actes de Louis VII, p. 100, 103, 126, 248—249, 268.

[3] Ibidem, p. 123 205, 310. 325, 331.

активность уже отмечали современники, заявлявшие, что именно в царствование Людовика VII было основано так много новых городов и расширено так много старых, а также так много вырублено и расчищено леса, что повсюду и во множестве распространились люди самых различных званий [1]. То же самое мы читаем и в другой церковной хронике; автор ее с откровенным осуждением писал, что хотя Людовик VII считался благочестивым королем франков, однако он совершил весьма «неугодные богу» деяния, ибо он основал «некие новые города, чем разорил без сомнения многие церкви и рыцарей, от которых туда бежали их собственные люди» [2].

Итак, можно сказать, что, не отличаясь по существу от политики, проводимой с начала XII в. Людовиком Толстым, политика Людовика VII по отношению к городам была все же определеннее и шире. В орбиту влияния короля было вовлечено значительно большее число городских центров, что свидетельствовало о дальнейшем развитии союза между королевской властью и горожанами.

Наиболее яркое выражение этот союз нашел в годы правления Филиппа II Августа. Как показывает исследование русского историка В. Г. Ляскоронского [3], посвященное именно этой стороне деятельности Филиппа II Августа, внук Людовика Толстого опирался на представителей городского сословия в течение всего своего царствования. Конечно, такая политика короля определялась его собственными военными, политическими и финансовыми интересами. Именно эти интересы властно толкали Филиппа II на союз с городами в той борьбе, которую ему приходилось вести с крупными феодалами. Идя навстречу желаниям горожан даже в пределах старого королевского домена (правда, лишь в том, что никак не затрагивало прерогатив королевской власти), Филипп II Август чрезвычайно охотно раздавал коммунальные хартии и всевозможные привилегии городам в землях, только что присоединенных к домену. Он видел в таких городах свои опорные пункты в борьбе с влиянием тех духовных и светских сеньеров, которые еще не подчинились его власти. Наиболее замечательным документом, свидетельствовавшим о союзе короля с горожанами в эпоху Филиппа II Августа, являлся ордонанс, подписанный королем накануне его отправления в третий крестовый поход. Уезжая из Франции на неопределенное вре-

---

[1] Ex Chronologia Roberti monachi S. Mariani Autissiodorensis Rec. des Hist., t. XII, p. 259.

[2] Fragmentum historicum vitam Ludovici VII summatim complectens. Ibidem, p. 286.

[3] В. Г. Ляскоронский. Филипп-Август в его отношениях к городам, Киев, 1902.

мя, король предписывал остававшимся правителям королевства обязательно привлекать представителей городской верхушки к участию в королевском совете и управлении.

Статья I этого указа гласила: «Итак, прежде всего мы предписываем, чтобы бальи наши, через каждого из прево, поставили в городах наших по четыре мужа, мудрых, правоспособных и пользующихся доброй славой. Без совета этих мужей, или, по крайней мере, двух из них, дела города вестись не должны. Что же касается Парижа, то таких правоспособных и честных мужей мы устанавливаем там шесть». В статье III указа Филипп приказывал королеве-матери и своему дяде архиепископу Реймскому каждые 4 месяца назначать один день в Париже для выслушивания всех имеющихся у королевских подданных заявлений. А в статье IV Филипп писал: «Сверх того мы предписываем, чтобы в тот день являлись к нам представители от каждого из городов наших и наши бальи, и чтобы те и другие совместно заседали и излагали в присутствии их дела земли нашей». Статью IV дополняла статья XIV, в которой Филипп требовал доставлять все подати, оброки и прочие королевские доходы в Париж в три срока. «Все это,— указывалось в статье,— должно отдавать вышепоименованным [т. е. парижским.— *Н. С.*] буржуа нашим и маршалу Пьеру» [1].

Союз с городами принес королю огромные выгоды. Вот почему, оценивая успехи французской короны в годы правления Филиппа II Августа, В. Г. Ляскоронский пришел к справедливому выводу о том, что Филипп II не достиг бы таких успехов, если бы в борьбе с феодальной раздробленностью Франции он не опирался на союз с горожанами. Своих союзников, говорит Ляскоронский, Филипп II «нашел в людях дотоле еще бедных и мало заметных, а именно в жителях городов и бургов» [2].

Итак, начало усиления королевской власти во Франции не случайно совпало с наибольшим размахом борьбы городов за свою независимость от феодальных сеньеров.

Карл Маркс писал: «...стремление городов к свободе поддерживалось королями; где король не имел иных прав, он мог выдавать *городские привилегии*, защищавшиеся потом самими горожанами; так возникли многие *городские общины*, обязанные, правда, нести некоторые повинности в отношении своих сеньеров, но обладавшие самоуправлением с выбранными ими самими должностными лицами. В своей борьбе с фео-

---

[1] Gesta Philippi Augusti, francorum regis, descripta à magistro Rigordi ipsius regis chronographo..., Rec. des Hist., t. XVII, p. 30.

[2] В. Г. Ляскоронский. Филипп-Август в его отношениях к городам, стр. 23.

далами города обращались к королю...»[1]. Королевская власть в свою очередь опиралась на города в борьбе с «бунтовавшими» против нее вассалами. Вся политика Капетингов по отношению к городским общинам свидетельствовала о том, что королевская власть во Франции с начала и до конца XII в. поддерживала освободительное городское движение во всех тех случаях, когда это было ей выгодно. Сильно нуждавшаяся в той материальной помощи, которую ей могли оказать города, королевская власть начинала уже понимать преимущества, проистекавшие от развития ремесла и торговли внутри королевства. Вот почему благожелательное отношение королей к городам принимало особенно ясные формы там, где речь шла не столько о политических, сколько об экономических интересах купцов и ремесленников, об облегчении условий их сделок или кредита, о покровительстве рынкам, торговле и пр.

Говоря о политическом союзе королевской власти с городами в XII веке, т. е. в период первого усиления Капетингов и первого расширения королевского домена, мы, разумеется, не должны забывать о том, что союз этот был только временным и что окрепнув королевская власть ликвидировала все коммунальные вольности в городах, оказавшихся на подвластной ей территории. Союз королевской власти и бюргерства, писал Энгельс, нередко нарушался в результате конфликтов, но все же он «...становился все крепче, все могущественнее, пока, наконец, он не помог королевской власти одержать окончательную победу, и королевская власть в благодарность за это поработила и ограбила своего союзника»[2]. Но это произошло уже значительно позже того периода, который служит предметом данного исследования.

---

[1] К. Маркс. Хронологические выписки. Архив Маркса и Энгельса, т. V, стр. 150.

[2] Ф. Энгельс. О разложении феодализма и возникновении национальных государств. В кн.: Ф. Энгельс. Крестьянская война в Германии, стр. 158.



Глава III

РЕАКЦИОННОСТЬ ПРОГРАММЫ И ДЕЯТЕЛЬНОСТИ «ТЕОКРАТИЧЕСКОЙ ПАРТИИ» ВО ФРАНЦИИ

«ТЕОКРАТИЧЕСКАЯ ПАРТИЯ» И ЕЕ ГЛАВА БЕРНАР КЛЕРВОСКИЙ

Борьба внутри господствующего класса происходила не только между королевской властью и крупными феодалами. Эта борьба выражалась и в неоднократных столкновениях королевской власти с так называемой «теократической партией», т. е. с той частью клира, которая стремилась к политическому господству во Франции и имела вполне определенную программу действий.

Развитие производительных сил западноевропейского общества в период раннего средневековья привело, как мы уже отмечали выше, к большим изменениям в экономической жизни Европы. Эти изменения затронули и католическую церковь, являвшуюся одним из крупнейших землевладельцев. Монастыри, владевшие многочисленными поместьями и безжалостно эксплуатировавшие своих крепостных крестьян, выступили инициаторами ряда хозяйственных мероприятий: расчистки леса, осушки болот, разведения племенного скота, организации солеварения, виноделия и т. д. Покровительствуя рынкам, возникавшим у стен монастырей, ярмаркам, паломничествам, очень часто соединявшим религиозные цели с торговыми, а также охотно принимая на сохранение денежные вклады, церковь довольно рано начала втягиваться в товарно-денежные отношения.

В своей хозяйственной деятельности она оказывалась заинтересованной самым прямым и непосредственным образом в укреплении центральной власти, способной встать на защиту церковных владений от бесконечных феодальных усобиц.

Во Франции эта заинтересованность нашла свое наиболее раннее выражение в деятельности аббата Сугерия.

Но для католической церкви XII в. была характерна не только эта тенденция. Часть католической иерархии во Франции выступала с иной политической программой, требуя безусловного преобладания власти церковной над властью светской и добиваясь подчинения французского короля папе.

Эту часть клира мы называем «теократической партией», исходя из высказываний К. Маркса в его «Хронологических выписках». Рассматривая там борьбу папства с германской империей в XI и XII вв., он именует сторонников папства в борьбе за его политическую гегемонию (независимо от того, где эти сторонники находились, в Италии или Германии) — «папскою партией», а противников папства в этой борьбе — «партией» императора [1]. В отличие от сторонников папства в Германии, или «папской партии», мы называем сторонников папства и папской программы во Франции — «партией теократической».

Разумеется, «теократическая партия», защищавшая требования самых воинствующих элементов католической церкви, была абсолютно едина с королевской властью в том, что касалось их классовых интересов. Борьба католической иерархии с королевской властью не выходила за пределы господствующего класса. Церковь освящала своим авторитетом существовавшие общественные отношения, она ограждала господствующий класс от любых проявлений антифеодальной оппозиции, она использовала в борьбе с народными массами все доступные ей ухищрения религии. В своем отношении к народу королевская власть и «теократическая партия» ничем друг от друга не отличались. Королевская власть превосходно учитывала то значение, которое церковь имела для феодального класса в целом, и, осуществляя свои государственные функции угнетения и подавления класса эксплуатируемых, постоянно и неизменно опиралась при этом на помощь церкви: «...поп всегда шел рука об руку с феодалом...» [2].

Разногласия между королевской властью и той частью клира, которая выступала во Франции, как особая «партия», начинались лишь там, где дело касалось политического господства. Однако, прежде чем мы перейдем к изложению кон-

---

[1] См. К. Маркс. Хронологические выписки. Архив Маркса и Энгельса, т. V, стр. 98, 100, 107, 132, 136 и сл.

[2] К. Маркс и Ф. Энгельс. Манифест Коммунистической партии, стр. 59.

кретной истории столкновений королевской власти с «теократической партией», мы должны ознакомиться с тем, что представляла собою сама эта «партия» с точки зрения ее состава и ее задач.

Христианство, сложившееся в период кризиса античного рабовладения и становления феодальных порядков на Западе, как и любая другая религия в классовом обществе, являлось могучим орудием угнетения в руках господствующего класса. Выступая как идеологическое орудие внеэкономического принуждения и узаконивая беспощадную эксплуатацию крестьянства феодалами, оно утверждало незыблемость и вечность этих порядков и всеми мерами отвлекало трудящиеся массы от революционной борьбы.

Социальные принципы христианства, указывал Маркс, оправдывали античное рабство и превозносили средневековое крепостничество. Эти принципы, писал он, провозглашали «...все гнусности угнетателей против угнетаемых либо справедливым наказанием за первородный и другие грехи, либо испытанием, которое господь в своей премудрости ниспосылает искупленным им людям». Они восхваляли «...трусость, презрение к самому себе, самоунижение, подчинение, смирение...» [1]

Но функции христианской церкви не исчерпывались идеологической защитой и оправданием новых форм эксплуатации. Церковь сама являлась крупнейшим феодальным землевладельцем, и именно это обстоятельство позволило ей выступить в период раннего средневековья в качестве своеобразного центра феодальной Европы, лишенной единства. «Европейский мир,— отмечал Энгельс,— фактически лишенный внутреннего единства, был объединен христианством против общего внешнего врага, сарацин... Это теологическое объединение было не только идеальным. Оно в действительности существовало не только в лице папы, своего монархического центра, но прежде всего в организованной на феодальных и иерархических началах церкви, которая в каждой стране владела приблизительно третьей частью всей земли и составляла поэтому крупную силу в феодальной организации. Церковь с ее феодальным землевладением служила реальной связью между различными странами; феодальная организация церкви освящала религией светский феодальный государственный строй» [2].

---

[1] К. Маркс. Коммунизм «Рейнского обозревателя». К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. V, стр. 173.

[2] Ф. Энгельс. Юридический социализм. К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. XVI, ч. I, стр. 295. См. также Ф. Энгельс. Введение к английскому изданию брошюры «Развитие социализма от утопии

Особенных успехов католическая церковь достигла в XI—XIII вв., осуществив клюнийскую реформу, освободясь от полного подчинения германским императорам, выступив инициатором крестоносного движения и создав во всех странах широко разветвленную сеть монашеских орденов. Период этих успехов, открывшийся деятельностью Григория VII и продолжавшийся вплоть до понтификата Иннокентия III, принес католической церкви неисчислимые материальные выгоды; эти успехи внушили ее правящей иерархии мысль о практической осуществимости теократического идеала.

Однако на пути к достижению этой цели папство встретилось с непреодолимыми трудностями. Историческое развитие средневековой Европы шло по иному пути, и римская церковь, пришедшая в неизбежное столкновение с прогрессивными силами феодального общества, потерпела в конце концов в борьбе с этими силами полное поражение.

Предавая церковной анафеме антифеодальную борьбу крестьян и освободительное движение городов, жестоко расправляясь с народными антифеодальными ересями и упорно преследуя всех представителей народной культуры, папство в рассматриваемую нами эпоху являлось на Западе центром воинствующей реакции. Устами своих наиболее видных деятелей (Григория VII, Урбана II, Иннокентия III) оно заявляло об абсолютном и неоспоримом преобладании духовной власти над светской и охотно поддерживало феодалов, боровшихся с объединительными тенденциями королевской власти. Папство проповедовало массовое уничтожение арабов и тюрок-сельджуков на Ближнем Востоке, славянских народов в заэльбских землях, участников антифеодального альбигойского движения на юге Франции. Оно создавало разбойничьи духовно-рыцарские ордена и благословляло их на захват чужих территорий. Оно опутывало Европу густой сетью новых и реформированных монастырей и способствовало невиданному расцвету монашеского фанатизма. В лице черного духовенства (картезианцев, уставных каноников, премонстрантов, цистерцианцев и пр.) оно создавало кадры преданных и дисциплинированных помощников римской церкви, проникавших во все уголки Европы и служивших повсюду проводниками папского влияния.

Верной опорой папства в его попытках осуществить реакционнейшую идею всеевропейского теократического государства в XII в. являлся цистерцианский орден, руководимый

к науке». К. Маркс и Ф. Энгельс. Избр. произв., т. II, стр. 93. «...крупным интернациональным центром феодальной системы,— писал Энгельс, характеризуя период раннего средневековья,— была римско-католическая церковь».

Бернаром Клервоским и избравший главной ареной своей деятельности французское королевство. Именно иерархия этого ордена, активно участвовавшая во всех политических событиях своего времени, стала ядром «теократической партии». Именно вокруг Бернара Клервоского группировались все те представители французского клира, которые разделяли теократическую точку зрения.

Социальная база «теократической партии» совершенно ясна. Объединяя самых высоких сановников церкви, эта «партия» представляла крупнейшую знать феодального общества и по происхождению своих членов, и по их положению в католической иерархии, и по тем задачам, которые они перед собою ставили.

Как свидетельствуют приводимые ниже данные, наиболее видными и активными деятелями «теократической партии» были выходцы из феодальной знати.

Сам Бернар происходил из могущественного феодального рода в Бургундии, владевшего значительной частью феодов от Труа до Дижона и от Тоннера до Лангра. Его ближайшее окружение составляли: парижский епископ Этьен (с 1124 г.), происходивший из рода графов Санлиса; аббат большого монастыря Сен-Тьерри (с 1119 г.) Гильом, точно так же принадлежавший к знатному роду; Иосцелин, епископ суассонский, вышедший из богатого феодального рода Вьерзи; архиепископ сансский Генрих (с 1123 г.), принадлежавший по рождению к знатному роду, владевшему землями около Санса; Гуго — епископ оксеррский, вышедший из рода графов Макона и приходившийся двоюродным братом Бернару Клервоскому; епископ шартрский — Готфрид, принадлежавший к богатому феодальному роду; Реналь, аббат Сито (с 1113 г.), Варфоломей — епископ Лана (с 1113 г.), Петр — архиепископ Буржа, Готфрид — епископ Лангра (с 1138 г.), Конон — папский легат во Франции и кардинал римской курии, а также много других, происходивших из наиболее знатных феодальных фамилий Европы. То же самое надо сказать и об основателях тех монашеских орденов, на которые опирался Бернар Клервоский. Из числа феодальной знати вышли и Роберт, основатель цистерцианского ордена, и Норбер, основатель ордена премонстрантов [1].

Как мы увидим далее, все эти лица были тесно связаны друг с другом, и не только в силу общности интересов или повседневной деятельности, но нередко и в силу личной дружбы. В борьбе за практическое осуществление своих требований они выступали всегда единодушно.

[1] Histoire littéraire de la France, t. XII, XIII, XIV.

Наши данные о составе «теократической партии» могут быть очень легко дополнены. Однако мы полагаем, что и приведенных выше достаточно для того, чтобы составить себе ясное представление об этой «партии». Плоть от плоти феодального класса, тесно связанная с крупнейшими светскими феодалами, она отстаивала интересы церковной землевладельческой аристократии, выдвигавшей и защищавшей теократическую программу во Франции как программу фактического увековечения феодальной раздробленности страны. Для крупных духовных сеньеров, входивших в состав «теократической партии», далекий папа был гораздо приемлемей близкого короля; вот почему в борьбе за преобладание церкви над королевской властью «теократическая партия» чрезвычайно охотно поддерживала врагов последней. Между крупными феодалами, «бунтовавшими» против короны, и «теократической партией», добивавшейся политического господства, существовали, как это будет показано ниже, самые близкие отношения. На это указывал еще Н. Г. Чернышевский, писавший, что среди высшего духовенства католической церкви «находилось столько сыновей и братьев графов, маркграфов, герцогов, королей, что не было ни одной династии, ни одной знатной фамилии, которая не была бы соединена с этим сословием близкими родственными связями. Потому-то оно и пользовалось очень сильным влиянием на государственные дела, имело в своем владении огромные поместья, целые области» [1].

Не будучи очень многочисленной, «теократическая партия» отличалась большой активностью. Ее представители, занимая непримиримую позицию, во всеуслышание заявляли о своих притязаниях и открыто требовали безоговорочного господства церкви во всех областях жизни средневекового общества. Они подчеркивали, что католическая церковь является церковью воинствующей («Ecclesia militans»), и называли наиболее деятельных своих членов «божьим» или «христовым воинством» («militia dei» или «militia Jesu Christi») [2]. Выделяясь из среды остального как черного, так и белого духовенства особой сплоченностью и организованностью, «теократическая партия» сохраняла во всех своих действиях строгую последовательность и упорно стремилась к осуществлению своих целей, не обращая внимания ни на какие препятствия.

---

[1] Н. Г. Чернышевский. Борьба пап с императорами. «Звенья», т. 1, 1932, стр. 223.

[2] Bernardi Epistola 1 et 441. Migne, PL, t. 182, col. 73, 638; Bernardi De laude novae militiae. Ibidem, col. 921—927, etc.

Главою «теократической партии» во Франции являлся Бернар Клервоский (1091—1153 гг.), вступивший в цистерцианский монастырь уже в сознательном возрасте (20-ти с лишним лет) и быстро занявший в цистерцианском ордене видное положение. Происходя, как это было указано выше, из знатного и богатого феодального рода и отличаясь, кроме того, особыми личными качествами (монашеский фанатизм у него соединялся с весьма трезвой расчетливостью, а мистицизм — с необычайной активностью во всех житейских, церковных и политических делах), Бернар стал фактическим руководителем той части клира, которая требовала во Франции преобладания власти духовной над властью светской, и превратил свой монастырь Клерво в своеобразный штаб «теократической партии».

Ни одно из событий XII в., так или иначе затрагивавших интересы католической церкви, не ускользало от внимания клервоского аббата. И как свидетельствует обширная переписка Бернара с монахами, аббатами, епископами, кардиналами, папами, светскими феодалами и королями, его занимали самые разнообразные вопросы: народные ереси и освободительное движение городов, положение папства и отношения с королевской властью; переустройство монашеских орденов и реформа белого духовенства; организация крестоносного движения и хозяйственное процветание цистерцианских монастырей; борьба католической и византийской церквей, споры цистерцианцев с клюнийской конгрегацией и т. д. [1]

Программа воинствующего католицизма, которую выдвигал в своих письмах, трактатах и проповедях Бернар Клервоский, сводилась к следующему. Он требовал: а) беспощадной борьбы с народными ересями и массового сожжения еретиков, «изобличенных и нераскаявшихся» [2]; б) неустанной борьбы с коммунальным движением городов, нарушавшим церковные интересы и лишавшим духовных сеньеров их прежних доходов [3]; в) активной борьбы с византийской церковью в целях установления власти пап как в пределах самой византийской империи, так и на всем Ближнем Востоке [4]; г) истребления

[1] Bernardi Epistolae. Migne. PL, t. 182, col. 67—716.

[2] Bernardi Epistola 241 ad Hildefonsum comitem. Ibidem, t. 182, col. 434—436; Sermones 65 et 66. Ibidem, t. 183, col. 1088—1093, 1093—1101; De consideratione libri quinque. Ibidem, t. 182, col. 749; Bernardi Vita prima auctore Gaufrido. Ibidem, t. 185, col. 313—314.

[3] Bernardi Epistola 318 ad papam Innocentium. Ibidem, t. 182, col. 523—524; Epistola 195 ad episcopum constantiensem. Ibidem, col. 361—363; Epistola 196 ad Guidonem legatum. Ibidem, col. 363—364; De consideratione... Ibidem, col. 773—774.

[4] Bernardi De consideratione... Ibidem, col. 760.

всех «язычников», т. е. славян, живших на землях к востоку от Эльбы, арабов, сельджукских тюрок и других народов, населявших Египет, Палестину и Сирию, и захвата во славу церкви тех территорий, которые принадлежали этим «язычникам»[1]; д) абсолютного преобладания власти духовной над властью светской и полного политического господства пап над западноевропейскими государями[2]; е) сохранения вечной и нерушимой монополии церкви в области образования и беспощадной расправы со всеми представителями духовной культуры крестьянских масс, а также ранней городской культуры, нарушавшими эту церковную «монополию»[3]; и, наконец, ж) всемерного укрепления католической церкви на Западе (путем возвышения папства, создания новых монашеских и духовно-рыцарских орденов, а также реформы белого духовенства) и превращения ее в силу, способную выполнить выдвигаемую «теократической партией» программу[4].

В своих представлениях об объеме и полноте папской власти Бернар был верным последователем папы Григория VII, одного из наиболее видных представителей теократических притязаний папства. Высказывания Григория VII о римской церкви, обладающей властью низлагать и судить императоров, и о папе, стоящем неизмеримо выше любого государя, повторялись неоднократно и у Бернара Клервоского. И в последнем его трактате «О размышлении», законченном в 1152 г., и в более ранних трактатах и в переписке, мы встречаемся с ярко выраженной идеей о том, что власть папы над миром является неограниченной и что светские государи обязаны римской церкви безусловным и полным повиновением. Требуя от импе-

---

[1] Bernardi De laude novae militiae. Migne, PL, t. 182, col. 921—927; De consideratione... Ibidem, col. 759; Epistola 363 ad orientalis Franciae clerum et populum. Ibidem, col. 564—568; Epistola 457 ad universos fideles. Ibidem, col. 651—652; Epistola 458 ad Wladislaum ducem, magnates et populum Bohemiae. Ibidem, col. 652—654; Epistola 175 ad patriarcham Ierosolymorum. Ibidem, col. 336—337; Epistola 206 ad regiam Ierosolymorum. Ibidem, col. 373.

[2] Bernardi De consideratione... Ibidem, col. 744, 746, 751—752, 757—758, 759, 769, 776, 788; Epistola 189 ad papam Innocentum. Ibidem, t. 182, col. 356; Epistola 221 et 226 ad Ludovicum regem francorum. Ibidem, col. 386—387, 394—396; Epistola 183 ad Conradum regem romanorum. Ibidem, col. 345; Epistola 237 ad totam curiam romanum. Ibidem, col. 425—427; Epistola 245 ad papam Eugenium. Ibidem, col. 442.

[3] Bernardi Epistola 327 ad Guilbelmum abbatem. Ibidem, col. 533; Epistola 187 ad episcopos Senonas convocandos contra Petrum Abaelardum. Ibidem, col. 349—350; Epistola 188 ad episcopos et cardinales curiae. Ibidem, col. 351—353; Epistola 189 ad papam Innocentium. Ibidem, col. 354—357; Epistola 192 ad magistrum Guidonem. Ibidem, col. 359, etc.

[4] Bernardi De consideratione... Ibidem, col. 757—769, 771—778. Tractatus de moribus et officio episcoporum. Ibidem, col. 809—833; Tractatus de gradibus humilitatis et superbiae. Ibidem, col. 941—969.

раторов и королей такого же подчинения римской церкви, какого они добиваются от своих подданных[1], Бернар спрашивал в одном из посланий к папе: «Хотя ты и мал в своих собственных глазах, но разве бог не поставил тебя над племенами и царствами?»[2]

Еще более ясно выражался Бернар в послании к римской курии, написанном им в 1145 г. в связи с избранием папы Евгения III. Порицая кардиналов за поспешность и необдуманность выбора, Бернар Клервоский высказывал большое сомнение в том, что новый папа сумеет справиться с предстоящими ему обязанностями «по руководству государями, по распоряжению епископами и управлению королевствами и империями»[3]. Считая весь мир лишь «уделом» римской церкви, а самого папу прямым и единственным «наместником бога» на земле[4] и заявляя, что на земле нет человека, который являлся бы равным главе римской церкви[5], Бернар писал, поучая Евгения III: «Кто ты есть? Великий иерей и первосвященник! Глава епископов, преемник апостолов, по первенству Авель, по управлению Ной, по патриаршеству Авраам, по чину Мельхиседек, по достоинству Аарон, по авторитету Моисей, по судейству Самуил, по власти Петр, по помазанию Христос»[6].

И далее, определяя его «обязанности», устанавливал, что папа является «лозой для могущественных, молотом для тиранов и отцом для царей»[7]. Он владеет, писал Бернар, обоими мечами (духовным и материальным) и хотя уступает второй из них светской власти, однако имеет право использовать его там и тогда, где и когда он сочтет это нужным[8].

Таковы были взгляды Бернара Клервоского на соотношение власти духовной и светской. Совершенно естественно, что в своей практической деятельности он столкнулся и не мог не столкнуться с королевской властью, развивавшейся, как уже было указано выше, во Франции «по восходящей линии». Поддерживая Бернара как одного из активнейших предста-

---

[1] Bernardi Epistola 183 ad Conradum regem romanorum. Migne, PL, t. 182, col. 345.

[2] Bernardi Epistola 189 ad papam Innocentium II. Ibidem, col. 356.

[3] «Ridiculum profecto videtur, pannosum hominicionem assumi ad praesidendum principibus, ad impetandum episcopis, ad regna et imperia disponenda». Bernardi Epistola 237 ad totam curiam romanam. Ibidem, col. 426.

[4] Bernardi De consideratione... Ibidem, col. 758—759.

[5] «Qui parem super terram non habet». Ibidem, col. 744.

[6] Ibidem, col. 751.

[7] Ibidem, col. 788.

[8] «Uterque ergo ecclesiae et spiritualis scilicet gladius et materialis». Ibidem, col. 776.

вителей католической церкви, беспощадно боровшегося со всеми проявлениями антифеодальной оппозиции, королевская власть оказывала ему решительное сопротивление там, где он пытался осуществить теократическую программу с ее чисто космополитическими тенденциями.

«Сугерий,— указывал Маркс,— и Людовик VII поддерживали св. Бернарда, когда он преследовал Абеляра и его учеников, но не поддерживали в тех случаях, когда он требовал *преобладания власти духовной над светской*» [1].

БОРЬБА «ТЕОКРАТИЧЕСКОЙ ПАРТИИ» ЗА ПРЕОБЛАДАНИЕ ДУХОВНОЙ ВЛАСТИ НАД СВЕТСКОЙ

Зародыши этой борьбы, несомненно, уже проявились в правление Гуго Капета. Несмотря на то, что римская церковь поддерживала Гуго Капета при его вступлении на французский престол (987 г.), между королем и папством существовал постоянный, хотя и скрытый, антагонизм. Гуго Капет запрещал своим епископам являться в Рим и на церковные соборы, собиравшиеся от имени папы, и имел своим ближайшим советником орлеанского епископа Арну, открыто выступавшего в защиту местных соборов и известной свободы французского епископата от Рима.

Так, например, в 991 г. по инициативе Гуго Капета и по вопросу, касавшемуся его лично, был созван церковный собор со специальной целью — решить дело реймского архиепископа, обвиненного в измене королю. Но неожиданно на заседаниях собора была поставлена на обсуждение и более общая проблема: кому принадлежит право судить архиепископов и лишать их кафедр — самим епископам Франции или только папам и соборам под председательством его легатов. Арну, поддерживая Гуго Капета, отстаивал первую точку зрения, аббат монастыря Флери — Аббон защищал интересы Рима. Несмотря на все доводы Аббона, Гуго Капет и его епископы все же лишили изменившего королю архиепископа его прав и назначили в Реймс нового, не дожидаясь решения папы.

Второй Капетинг на французском престоле — Роберт (996—1031 гг.) не вступал с папством в открытые конфликты, хотя и стремился быть хозяином в церковных делах своего домена, избирая епископов по своему желанию и назначая в епархии лиц незнатного происхождения, но послушных королевской воле. Такие назначения имели место в Орлеане (1010 г.),

[1] К. Маркс. Хронологические выписки. Архив Маркса и Энгельса, т. V, стр. 151.

Бурже (1013), Шартре (1028) и т. д. Эта политика короля Роберта была отмечена уже его современниками. Так, ланский епископ Адальберон заявлял, что король выбирает епископов среди монахов незнатного происхождения и получает таким путем неотесанных, грубых, ленивых и безобразных служителей в то время, как истинные епископы — хранители традиции — принуждены покидать свои кафедры.

Что касается сына Роберта и его преемника на французском престоле Генриха I (1031—1060 гг.), то он достаточно ясно продемонстрировал свое нежелание подчиняться римской церкви, когда папа Лев IX созвал в 1049 г. собор в Реймсе и положил тем самым начало реформе французского епископата. Узнав о созыве собора и его целях, Генрих I не разрешил епископам и аббатам своего домена присутствовать на этом соборе под предлогом готовящегося военного похода. Подобное запрещение свидетельствовало, что Генрих I расценивал приезд папы во Францию и самую организацию Реймского собора как своего рода покушение на прерогативы королевской власти.

Четвертый Капетинг на французском престоле — Филипп I (1060—1108 гг.) находился уже в постоянном конфликте с Римом и открыто препятствовал проведению григорианской реформы в королевском домене. Извлекая огромные выгоды из епископата и аббатств своего домена, Филипп I не желал отказываться от чрезвычайно удобной для него практики симонии и вызывал этим сильнейший гнев со стороны папства. Воспользовавшись, как предлогом, тем, что Филипп I бросил свою жену и вступил в брак с анжуйской графиней Бертрадой, папа вмешался в это дело, вовсе не представлявшее чего-либо исключительного в ту эпоху, и отлучил французского короля от церкви. Анафемы со стороны Рима по адресу Филиппа I возобновлялись неоднократно (на соборе в Клермоне в 1095 г.; в Туре в 1096 г.; в Пуатье в 1101 г.), но сам король обращал на них очень мало внимания, тем более, что епископы Тура и Мо не только повенчали его с Бертрадой, но и торжественно короновали последнюю.

Таковы были первые столкновения новой династии с римской церковью, еще не представлявшие для последней никакой серьезной опасности, ибо власть четырех первых Капетингов была слишком слаба, но уже свидетельствовавшие о зарождении во Франции несомненных противоречий между королевской политикой и теократическими притязаниями папства.

Значительно более ярко эти противоречия проявились в следующем столетии, в годы правления Людовика Толстого и его непосредственного преемника Людовика VII.

Необходимо заметить, что в начале XII в. враждебные отношения с Римом противоречили интересам французской короны и что временный союз с папством, теснимым германскими императорами, был тогда выгоден для французского королевства. Поддерживая римскую церковь, французский король создавал противовес захватническим тенденциям германской империи и приобретал в лице римского папы союзника. Со своей стороны, и папство с начала XII в. было вынуждено искать поддержки у короля Франции и иногда как бы «забывать» о своих теократических притязаниях.

Впервые союз, намечавшийся между этими силами, проявился во время шалонских переговоров (1107 г.) папы Пасхалия II (специально приехавшего для этого во Францию) с послами германского императора Генриха V. Переговоры закончились безрезультатно, но, как писал присутствовавший при них в качестве представителя Капетингов Сугерий, после встречи с послами германского императора папа вернулся в Рим, исполненный к франкам — любви, а к тевтонам — страха и ненависти.

С большой тревогой отнесся Сугерий к событиям 1111 г., когда, захватив Рим, император вынудил Пасхалия II к кардинальным уступкам в вопросе об инвеституре. Усиление германской империи было не в интересах Франции, вот почему на Латеранском соборе (март 1112 г.), предавшем германского императора анафеме, в качестве посланца французского короля присутствовал и Сугерий. В том же году собор в Вьенне, созванный силами и заботами Людовика Толстого, высказал от лица духовенства Франции свою полную солидарность с решениями, принятыми в Латеране.

С этого времени все переговоры с папским престолом были возложены на Сугерия. И прежде всего ему было поручено приветствовать от королевского имени папу Геласия II, изгнанного из Рима «императорской партией» и укрывшегося в Бургундии (1118 г.), а затем и содействовать, после смерти Гелазия, избранию нового папы — Каликста II, родного дяди французской королевы (1119 г.). Не имея возможности возвратиться в Рим, Каликст II провел во Франции весь 1119 г., завершив его созывом Реймского собора, вновь подтвердившего отлучение Генриха V.

В 1121 г. Сугерий был опять послан в Рим и встретил там благожелательный прием со стороны Каликста II. В 1123 г., уже будучи аббатом монастыря Сен-Дени, Сугерий посетил Рим в третий раз и принял участие в Латеранском соборе, утвердившем Вормский конкордат. Наконец, в 1125 г. Сугерий присутствовал на сейме в Майнце и принял участие в отстранении Гогенштауфенов от немецкого престола.

Антиимператорская тенденция дипломатической деятельности Сугерия, направленной на поддержание союза французского короля с папством, вскрывается из приведенных фактов с достаточной ясностью, а предусмотрительность этого поведения подтверждается фактом союза германского императора с английским королем и попыткой нападения империи на Францию в 1124 г.

Преемник Каликста — Гонорий II (1124—1130 гг.) не имел нужды искать убежища во Франции, но тем не менее продолжал поддерживать внешнеполитический союз с французским королем. Такая политика папы Гонория была весьма дальновидной, ибо сохранившиеся дружественные отношения с Людовиком Толстым позволили папству во время кризиса римской церкви, известного под наименованием схизмы (1130—1137 гг.), вновь обратиться за помощью к королю и Сугерию.

Таким образом, отношения папы и Людовика Толстого в основном были дружественными, хотя это вовсе не означает, что союз Рима и королевской власти во Франции был безусловным и крепким. Этот союз то усиливался, то ослабевал в прямой зависимости от состояния римско-германских дел и от положения самого Людовика Толстого [1] и был тем менее прочным, чем более политика, проводимая королем Франции в делах внутренних, являлась политикой антипапской.

Сделавшая первый шаг по пути, ведущем к объединению феодально раздробленного государства, королевская власть не желала уже мириться с политической программой римской церкви и неизбежно должна была столкнуться с последней в своих попытках поставить духовную власть ниже власти светской. Поглощенное борьбой с императорами, отнимавшей все его силы, папство само не имело возможности противодействовать этой политике Капетингов. На защиту папской программы в пределах французского королевства встала «теократическая партия».

Первые столкновения Капетингов с «теократической партией» в начале XII в. падают на те годы, когда Людовик Толстый был соправителем короля Филиппа. Это были: конфликт между королевской властью и «теократической партией» в 1100 г. из-за выборов епископа Бовэ, конфликт 1103 г.— по

---

[1] Для подтверждения этой мысли достаточно вспомнить о том, как отнесся Каликст II к жалобе Людовика Толстого на короля Англии в 1119 г., во время завязавшихся у папы переговоров с германским императором. Папа не обратил на эту жалобу никакого внимания. Полный нейтралитет Каликст II сохранил и во время нападения империи на Францию в 1124 г., т. е. уже после Вормского конкордата. Достаточно также сравнить поведение Иннокентия II по отношению к королю Франции во время «схизмы», а именно до и после победы папы над Анаклетом.

вопросу о шартрском капитуле и конфликт 1106 г.— по вопросу о выборах архиепископа реймского.

Конфликт 1100 г. наиболее интересен, и прежде всего тем, что королевская власть одержала в нем несомненную победу. Суть конфликта заключалась в следующем. В 1099 г. епископская кафедра в Бовэ опустела, и доходы ее перешли в королевские руки. Состояние это длилось довольно долго, пока, наконец, капитул Бовэ не согласился избрать епископом города Этьена Гарлянда, угодного королю и весьма ему в то время близкого. Однако этому избранию воспротивился шартрский епископ Ив, бывший одним из влиятельнейших деятелей «теократической партии». Он обратился с протестом и к папе Пасхалию, и к его легатам в пределах французского королевства, и непосредственно к духовенству Бовэ. Пасхалий II, только что отлучивший французского короля от церкви, тем более охотно выступил против его кандидата в епископы и выставил своего. Несмотря на то, что архиепископ Реймса уже посвятил Этьена Гарлянда в епископы, сторонники Рима и Ива Шартрского в Бовэ избрали своим епископом некоего Галона, всецело преданного «теократической партии». И Филипп, и Людовик Толстый поклялись, что они не допустят Галона в епархию Бовэ, их поддержал архиепископ Реймса, и несмотря на все настояния Ива Шартрского и папы, Галон епископом Бовэ сделан не был. Споры вокруг бовэзийской епархии длились до 1104 г., т. е. вплоть до начавшихся переговоров Филиппа I с Римом. В 1104 г. сторонники независимой от королевской власти церкви в Бовэ заключили с Людовиком Толстым мир, согласно которому устанавливалось, что, с одной стороны, король не будет противиться тому, чтобы каноники Бовэ подчинялись папе римскому, а с другой стороны, что они будут нести службу французскому королю, как своему сеньеру [1]. После этого епископом Бовэ был сделан родственник короля Эд, а Галон получил парижское епископство, находившееся под непосредственным наблюдением короля. Таким образом, первое столкновение Людовика Толстого с «теократической партией» (в связи с выборами епископа Бовэ) закончилось так, как это было желательно для короны.

Вмешательство Людовика Толстого в дела шартрской церкви не было столь удачно, и ему пришлось в конце концов отказаться от своих попыток выступить арбитром в споре епископа Ива с шартрским капитулом [2].

---

[1] Ordonnances des rois de France..., t. XI, p. 176; Ivonis Carnotensis episcopi Epistolae 89, 90, 91. Rec. des Hist., t. XV, p. 129—130.

[2] Ivonis Carnotensis episcopi Epistolae 79, 72. Ibidem, p. 124, 121.

Что касается выборов реймского архиепископа в 1106 г., то здесь события развивались следующим образом. На архиепископскую кафедру Реймса было выдвинуто сразу два кандидата — Жерве, сын графа Ретеля, ставленник Людовика Толстого, и Рауль, клирик реймской церкви, ставленник Рима. Объявив официально на Труаском соборе 1107 г. свою волю, Пасхалий II низложил Жерве и признал единственно законным архиепископом Рауля. Между королем Франции и сторонниками Пасхалия началась борьба, длившаяся в течение двух лет и окончившаяся тем, что, коронуясь на царство после смерти своего отца в 1108 г., Людовик Толстый (в нарушение всех обычаев) принял помазание не в Реймсе, а в Орлеане. Посланцы Рауля прибыли к королю уже после свершившегося обряда и тщетно протестовали против столь явного умаления прав их епископа. Король согласился с избранием Рауля лишь тогда, когда тот явился к нему в Орлеан и лично просил у него утверждения в сане [1].

Вступив на престол, Людовик не только не отказался от политики непосредственного вмешательства во внутрицерковные дела, но стал проводить ее с еще большей настойчивостью, стараясь объединить вокруг себя духовенство, поддерживавшее его централизаторские усилия. Конкретные факты, свидетельствующие об этом, показывают, что Людовика Толстого занимали не только важнейшие стороны жизни и деятельности французского духовенства, но даже и самые незначительные детали, касавшиеся последнего, вроде покупки осла для обслуживания мельницы, принадлежавшей соборной церкви в Этампе, или устройства двух выходов в ограде сансского монастыря, о чем ходатайствовали каноники кафедрального собора в Сансе. В дальнейшем мы приводим лишь наиболее интересные факты, характеризующие историю тех отношений, которые сложились между короной и «теократической партией» с начала XII в., и прежде всего по вопросу о назначениях духовенства. Этот вопрос привлекал к себе чрезвычайно большое внимание Людовика Толстого, а его попытки воздействовать на церковные выборы вызывали наиболее сильное противодействие «теократической партии».

Так, в 1109 г. монахи одного крупного аббатства лишь с большим трудом убедили Людовика Толстого дать согласие на избрание желательного им аббата [2]; в 1112 г., после убийства восставшими горожанами епископа Лана Годри, король назначил туда епископа, не спрашивая на это согласия

[1] Ivonis Carnotensis episcopi Epistola 115. Rec. des Hist., t. XV, p. 146.

[2] Ex Chronico Mauriniacensi... Ibidem, t. XII, p. 69.

Рима[1], а в 1115 г. произошло столкновение короля с «теократической партией» по вопросу о выборах епископа оксеррского, когда кандидат короля не встретил признания со стороны духовенства Оксерра, а кандидат духовенства Оксерра не получил утверждения короля, несмотря на полученное у папы посвящение[2].

Весьма пристальное внимание Людовик Толстый уделял церковным делам в тех случаях, когда дело шло об епископствах на границах его королевства. Нисколько не возражая против проводимых Римом дроблений и укрупнений епископств, если изменения эти вели к усилению королевства Франции, Людовик Толстый оказывал самое решительное сопротивление папству в тех случаях, когда требуемые церковными интересами мероприятия нарушали его королевские интересы. Наиболее характерным в этом смысле было дело с епископством Турнэ, тянувшееся с 1113 по 1119 г., но закончившееся в пользу Людовика Толстого. В 1113 г. Пасхалий II решил разделить большое епископство Нуайона на два, путем выделения из него особого епископства Турнэ, и предложил духовенству последнего избрать себе собственного епископа. Решение папы вызвало протесты как со стороны нуайонского клира, так и особенно со стороны короля Франции, ибо решение это значительно уменьшало его влияние в северной части его королевства. Под давлением Людовика Толстого Пасхалий II отступил, и епископство Нуайона разделено не было. Отказ Пасхалия от дробления нуайонской епархии был подтвержден через шесть лет Каликстом II, не только в свою очередь поступившимся непосредственными интересами церкви в пользу французской короны, но и пошедшим еще дальше, а именно передавшим нуайонское епископство в руки самой королевской фамилии[3].

На это же время падает ряд других конфликтов между королевской властью и «теократической партией». Назовем из них следующие: столкновение короля с епископами Клермона и Лана, а также с канониками Бовэ по вопросу о королевской юрисдикции; новый конфликт короля с епископом Шартра Ивом; борьбу Людовика Толстого с Римом по вопросу о первенстве сансской церкви (соседней с доменом короля), а не церкви лионской (полностью независимой от короны) и т. д.

Попытки Людовика Толстого подчинить духовенство королевской юрисдикции делались неоднократно. Так, например,

---

[1] Guiberti abbatis de Novigento De vita sua... Rec. des Hist., t. XII. p. 259.

[2] Ex Historia episcoporum autissiodorensium. Ibidem, p. 302.

[3] A. Luchaire. Louis VI le Gros, p. CXXV—CXVIII, CXXXIII.

в 1110 г. король обратился к епископу Клермона с требованием прекратить споры с приорством Мориак, входившим в состав королевского домена, и предложил клермонскому епископу явиться для разбора дела в королевский суд [1]. В том же самом году, как свидетельствует Гвиберт Ножанский, епископ Лана Годри был изгнан решением королевской курии из Лана за соучастие в убийстве. (При помощи золота Годри добился отмены королевского приговора.) [2] Особенно интересна борьба с духовенством Бовэ, которая, как сообщают современные хроники, разыгралась по следующему поводу. В 1114 г. один из каноников Бовэ убил некоего рыцаря по имени Рено. Людовик Толстый, узнав об этом, потребовал, чтобы убийца немедленно явился к нему в королевский суд. Однако капитул Бовэ отказался исполнить королевское требование и выразил желание, тут же поддержанное епископом Шартра Ивом, подвергнуть виновного церковному суду. Тогда король арестовал убийцу, а капитул Бовэ в ответ на действия короля наложил на всех жителей города интердикт. Горожане, весьма возмущенные этим, восстали, поддержали Людовика Толстого, разгромили дома каноников и захватили все их имущество. В конце концов каноники были вынуждены просить короля о заступничестве. Так при помощи горожан король Франции одержал над канониками Бовэ полную победу и утвердил в этом городе королевскую юрисдикцию [3].

Борьба за утверждение прав королевского суда в отношении к клиру продолжалась все годы правления Людовика Толстого и нередко бывала успешной. Так, в 1130 г. в распре между монахами большого монастыря и канониками Этампа процесс вела королевская курия, хотя аббат данного монастыря протестовал против этого перед папою [4]. Одним из самых интересных процессов, свидетельствующих о том, что Людовик Толстый упорно стремился к подчинению церкви верховному светскому суду и к концу жизни достиг в этой области несомненных успехов, являлся процесс из-за феода между аррасским епископом Альвизием и рыцарем Евстахием. Этот процесс особенно интересен тем, что дело, решенное в первой инстанции, т. е. в церковном суде, было затем перенесено во вторую инстанцию — в королевскую курию [5].

---

[1] Ex Chronico S. Petri auctore monacho. Rec. des Hist., t. XII, p. 282—283.

[2] Guiberti abbatis de Novigento De vita sua... Ibidem, p. 246—249.

[3] Ivonis Carnotensis episcopi Epistolae 150, 151, 152. Ibidem, t. XV, p. 168—169.

[4] Ex Chronico Mauriniacensi... Ibidem, p. 77—78.

[5] Ludovici Epistola ad Theodoricum Flandriae comitem. Ibidem, p. 342.

Конечно, нельзя думать, что попытки Людовика Толстого поставить королевский суд выше духовного, привели к подчинению всего клира королевской юрисдикции. Капетинги сумели добиться этого лишь во второй половине XIII в. Однако попытки Людовика Толстого в этой области весьма интересны тем, что они свидетельствовали о зарождении определенной тенденции королевской власти, уже начинавшей стремиться к подчинению церковного суда светскому, хотя и не имевшей еще реальных сил для того, чтобы полностью осуществить это даже в пределах собственного домена.

Что касается распри Людовика Толстого с Ивом Шартрским (в 1114—1115 гг.), то она любопытна главным образом потому, что король совершенно открыто выступал в ней не только против епископа Ива, но и против римского папы, поддерживавшего последнего [1].

Большое значение имела история, связанная с вопросом о сансской церкви (1121 г.). Спор о первенстве между архиепископами Лиона и Санса шел уже очень давно, пока, наконец, Каликст II не возобновил в пользу лионской церкви формальное право первенства, данное ей еще папой Григорием VII. Решение папы весьма взволновало французского короля, поскольку лионское архиепископство в значительной части входило в состав империи, а от сансского архиепископства, напротив, зависело епископство парижское. Возмущенный умалением прав близкой к домену короля сансской церкви, Людовик написал папе римскому, что «он предпочитает скорее видеть все свое царство в огне, а самого себя в смертельной опасности, нежели подвергаться позору этого подчинения» [2]. Напоминая папе о своих «заслугах» перед римской церковью и о том, что Франция не покинула папу в несчастии и не выдала его врагам, Людовик Толстый указывал, что он не жалеет о сделанном, но не хочет, чтобы папа забыл все это. Заканчивая письмо, король подчеркивал, что хотя он и является верным сыном римской церкви, однако, видя, что отвергается его столь незначительная просьба, он отныне не будет рассчитывать на помощь Рима и ожидать от него поддержки в делах серьезных. Подобное заявление могло означать лишь одно, а именно, что и папство не может отныне рассчитывать на какую-либо помощь Франции. Неудивительно, что Каликст II отступил и отменил свое прежнее предписание.

С точки зрения характеристики общей линии короля в де-

---

[1] Ivonis Carnotensis episcopi Epistolae 153, 157. Rec. des Hist., t. XV, p. 170, 173.

[2] Ludovici VI francorum regis Epistola ad Calixtum II papam. Ibidem, p. 339—340.

лах церкви весьма примечательным было и возникшее в это же время дело монастыря Сен-Дени, которое заключалось в следующем: в январе 1122 г. от короля Франции было отправлено в Рим посольство во главе с ближайшим советником короля — Сугерием. Посольство это было отправлено в связи с германо-римскими делами, ибо именно в это время Каликст II вел переговоры с Генрихом V. На обратном пути Сугерию стало известно, что братия монастыря Сен-Дени избрала его аббатом на место скончавшегося аббата Адама, но что Людовик Толстый весьма недоволен этим, ибо избрание было проведено без его ведома. Рассказ Сугерия об этом событии весьма ярко рисует и поведение короля, не желавшего допускать ни малейшей самостоятельности клира в пределах собственного королевского домена, и отношение этого клира к возросшему влиянию королевской власти. Упомянув о том, как он узнал по пути о кончине аббата монастыря Сен-Дени, и о том, что капитул монастыря избрал его самого на место умершего, Сугерий указывал в своей «Жизни Людовика Толстого». «Но так как это было сделано без ведома короля, то последний, когда самые лучшие и наиболее благочестивые братья, а также самые знатные рыцари представили ему на одобрение свершенное избрание, осыпал их руганью и бросил их в заключение в Орлеане»[1]. И далее Сугерий писал о том, в какое тягостное раздумье повергли его самого эти известия. Его постигли, как он выражался, заботы троякого рода. Он думал, что если он примет избрание, хотя и произведенное в полном согласии с волею папы римского, однако против воли французского короля, он вызовет гнев последнего. Кроме того, размышлял Сугерий далее, он не может допустить, чтобы его друзья подвергались бесчестию и унижению. В то же самое время Сугерий боялся также, что его отказ от возложенных на него обязанностей вызовет резкое осуждение со стороны церкви. Неизвестно, как бы Сугерий вышел из этого затруднительного положения и что бы он в конце концов предпочел перенести — гнев короля или гнев папы, но в это время король уступил и согласился на то, чтобы Сугерий был избран аббатом, оставаясь одновременно ближайшим его советником.

Борьба Людовика Толстого за самостоятельную по отношению к Риму политику в церковных делах своего королевства нашла отражение и в целом ряде других конфликтов, на которых мы не останавливаемся сколько-нибудь подробно, потому что история их не прибавляет ничего нового к фактам, изложенным выше. Таков конфликт 1124 г. между Калик-

[1] Sugerii abbatis Vita Ludovici... Rec. des Hist., t. XII, p. 48.

стом II и Людовиком Толстым по вопросу об аррасском епископстве, конфликт 1130 г. по вопросу об одной из пребенд в понтуазском монастыре, аббатом которого был сын Людовика Толстого — Генрих, конфликт 1126—1130 гг. по вопорсу о турском архиепископстве и т. д. [1]

Перейдем теперь к истории тех столкновений, которые произошли в годы правления Людовика Толстого между короною и Бернаром Клервоским, выступавшим как глава «теократической партии» во Франции.

Как мы уже указывали, противодействие короля Франции теократическим притязаниям римской церкви и его стремление проводить внутри своего королевства, а особенно в пределах своего домена, независимую от папства политику, как в государственных, так и в церковных делах, не встречали достаточного отпора со стороны римской церкви, поглощенной борьбой с германской империей и в процессе этой борьбы неоднократно нуждавшейся в помощи и поддержке со стороны Капетингов. Несомненная слабость папства в эпоху Людовика Толстого нашла свое выражение в тех уступках, на которые папство нередко шло в отношении короля Франции во время возникавших между ними конфликтов (рассмотренные выше конфликты по поводу нуайонского епископства, первенства сансской церкви, судебных прав бовэзийской церкви и пр.). Вот почему анализ прямых столкновений французского короля с папством в эпоху Людовика Толстого дает значительно меньше для понимания отношений, существовавших между королем и сторонниками теократической программы в целом, нежели рассмотрение тех столкновений, которые происходили между королем и Бернаром Клервоским внутри самой Франции.

Особенное возмущение главы «теократической партии» вызывали, как их можно назвать, зародыши галликанизма в церковной политике Людовика Толстого, стремившегося подчинить себе не только белое духовенство (по линии епископальных выборов и епископальной юрисдикции), но и черное.

Достаточно указать на то, что все монашеские — и старые, и новые — ордена во Франции получали от короля богатые земельные пожалования. Так, например, большие земельные территории были пожалованы Людовиком Толстым ордену премонстрантов, и, в частности, премонстрантскому монастырю, зависевшему от монастыря св. Мартина Ланского. Такие же пожалования были сделаны королем и в пользу цистерциан-

---

[1] Calixti II papae Epistola ad Ludovicum francorum regem. Rec. des Hist., t. XV, p. 250; Ludovici VI Epistola ad quemdam legatum. Ibidem, p. 343; Hildeberti Turonensis archiepiscopi Epistola ad legatum. Ibidem, p. 319, 327.

ских монастырей Фуаньи, Иньи, Урсамп, Пуантиньи и т. д. Дополнительно, в 1135 г., Людовик Толстый даровал цистерцианскому ордену весьма обширные торговые привилегии. Не менее богатые дары получили от короля аббатства Роберта Арбриссельского и монастыри клюнийского ордена [1].

Кроме этого, в королевском домене имелась группа монастырей, которые находились в непосредственном распоряжении короны. Такие монастырские общины носили название королевских, и многие из входивших в них монахов сидели на светских бенефициях, целиком подчинялись королевской власти и зависели от епископов их диоцезов лишь формально. Желая сохранить эти монастыри за короною, Людовик Толстый ставил во главе их своих сыновей, независимо от возраста последних. (Постепенно большинство королевских монастырей сосредоточилось в руках Генриха, сына Людовика Толстого,— аббатства в Понтуазе, в Пуасси, в Шартре, в Этампе, в Корбейле и в Манте.) [2] Все эти аббатства, расположенные, как это видно, поблизости от Парижа, в годы правления Людовика Толстого находились все время в руках королевской фамилии и оставались, таким образом, вне влияния «теократической партии».

Наиболее ярким образцом монастыря, всецело отдавшегося служению королевской власти, являлся, конечно, монастырь Сен-Дени. Будучи очень старинного происхождения (Григорий Турский относит его основание еще к III в. н. э.), монастырь Сен-Дени, начиная с VII в., сделался усыпальницей французских королей и в том же VII в. получил от Меровингов весьма важную привилегию, заключавшуюся в том, что монастырь полностью освобождался из-под власти парижских епископов. Эту привилегию монастырь Сен-Дени сохранил и в дальнейшем. Начиная с правления Пипина Короткого, аббаты Сен-Дени уже нередко участвовали в правлении государством и являлись советниками Каролингов. Получив многочисленные земельные пожалования и дары всякого рода как от Меровингов, так и от Каролингов, монастырь Сен-Дени к началу правления Капетингов являлся уже одним из самых богатых аббатств французского королевства и, издавна связанный с королевской властью, стал важной опорой новой династии.

Стремясь ко всемерному развитию и организационному укреплению монашества, самой верной опоры римской церкви в Европе [3], а также к полному подчинению всего французско-

[1] A. Luchaire. Louis VI le Gros, p. CL—CLII.

[2] Ibidem, p. CLIV—CLV.

[3] Достаточно указать на то, что за время своей жизни Бернар основал 72 монастыря (из них 35 монастырей во Франции, 11 в Испании, 10 в Англии и Ирландии, 6 во Фландрии, 4 в Италии и остальные в Германии, Швеции, Венгрии и Дании) — см. Histoire littéraire, t. XIII, p. 143.

го клира Риму, Бернар не мог не обратить серьезного внимания на ту поддержку, которую оказывала часть этого клира королевской власти.

Свой первый удар он направил против двух самых близких советников французского короля — аббата Сугерия и сенешала Этьена Гарлянда, декана орлеанской церкви и архиепископа парижского.

Аббат Сугерий, враг феодальной раздробленности и верный защитник сильной королевской власти, а также сторонник полного подчинения французского духовенства французскому королю, являлся серьезным противником «теократической партии». Его государственная деятельность, направленная на укрепление королевской власти и на ограничение теократических притязаний, вызывала со стороны Бернара самую резкую критику. Порицая Сугерия за то, что он отказался от «призвания Марии», Бернар уподоблял его «Марфе», которая, как он писал, «заботилась о слишком многом». Столь же сильный гнев со стороны Бернара Клервоского вызывало и то обстоятельство, что монастырь Сен-Дени, тесно связанный через Сугерия с королем Франции, стал неким центром государственной жизни тогдашней Франции и целиком подчинялся светской власти. Из письма Бернара к Сугерию (1127 г.) мы узнаем, что Бернар не желал мириться прежде всего с тем, что Сугерий ввел в свою «священную обитель» чисто светский дух. Порядки, установившиеся в монастыре Сен-Дени, Бернар изображал в самых черных, с монашеской точки зрения, красках, указывая на то, что монастырь Сен-Дени стал местом, где устраивались шумные пиры, куда стекались многочисленные посетители и даже женщины [1].

Столь же резко критиковал Бернар и сенешала Франции Этьена Гарлянда, верно служившего королю в течение 20 лет (с 1107 г.) и пользовавшегося в королевстве очень большой властью. Хроника, в относящейся к 1119 г. части, называет Этьена Гарлянда ближайшим советником короля; власть сенешала была столь обширной, что он как бы располагал «всем королевством франков по своей воле» [2]. Недовольные

Об активности «теократической партии», насаждавшей повсюду монастыри, свидетельствуют следующие цифры: основанный в 1098 г. монастырь Сито всего через 20 лет имел уже целый ряд зависимых от себя аббатов. В 1152 г. общее количество цистерцианских монастырей достигло 350, а к концу XII в.— 530. См. E. Vacandard. Vie de Saint-Bernard, vol. I, p. 99; vol. II, p. 413—414, Paris, 1895. Клюнийская конгрегация к этому времени имела в Европе 200 монастырей, из них некоторые, в свою очередь, стали крупнейшими центрами. Так, например, монастырь Сен-Жеральд стоял во главе 65 более мелких аббатств и приорств, а монастырь Ля-Шаритэ-сюр-Луар — во главе 52 и т. д.

[1] Bernardi Epistola 78. Migne, PL, t. 182, col. 193.

[2] Ex Chronico Mauriniacensi... Rec. des Hist., t. XII, p. 73.

деятельностью Этьена и, в частности, тем, что он поддерживал лиц, подвергшихся осуждению со стороны церкви (например, Петра Абеляра, парижских каноников, противившихся реформе, убийц приора Сен-Викторского монастыря и орлеанского субдекана и пр.) [1], наиболее видные представители «теократической партии» порицали Этьена еще более резко, чем Сугерия. Так, Ив Шартрский писал о нем в письме к папе Пасхалию, как о невежде, азартном игроке и известном прелюбодее [2], а Бернар подвергал осуждению всю деятельность Этьена Гарлянда в целом. «Есть ли кто-нибудь,— восклицал он в письме к Сугерию,— чье сердце не возмущается и чей язык не ропщет, хотя бы втайне, против диакона, который, вопреки евангелию, служит равно и богу и маммоне, будучи вознесен в церковных почестях не ниже епископов и так переобременен военными обязанностями, что пользуется предпочтением перед герцогами? Я спрашиваю, что за чудовищное желание казаться сразу и клириком и воином, и не быть ни тем ни другим? Одинаковым является зло и в том случае, когда диакон несет службу за королевским столом, и в том случае, когда сенешал короля принимает участие в совершении мессы. Кто может видеть без изумления, а вернее без отвращения, как один и тот же человек, то идет вооруженный во главе вооруженного воинства, то, облекшись в белоснежные ризы, провозглашает евангелие в церкви?» [3] И он, продолжал Бернар, не испытывает стыда, хотя и является клириком, предпочитая королевский двор церкви, а королевскую трапезу — алтарю. Он предпочитает называться сенешалом, нежели архидиаконом, и «служить королю земному, а не небесному». Таково, заключал Бернар, это невиданное извращение. Очень важно отметить, что, порицая Этьена Гарлянда, Бернар порицал и самого короля, говоря, что совмещение функций военачальника и священника столь же позорно для государства, сколь и для церкви, ибо и клирик должен стыдиться того, чтобы получать королевские деньги за военную службу, и король должен понимать, что вручение руководства военными действиями в руки клирика ниже его королевского достоинства.

Решительно протестуя против попыток французского короля подчинить себе духовенство и использовать его непосредственно на королевской службе и рассматривая, в частности, сенешала Гарлянда, этого воина-клирика, как «чудовищного злодея», «позорного» для церкви и для государства, Бернар

[1] Stephani Parisiensis episcopi Epistola ad legatum. Rec. des Hist., t. XV, p. 330; Petri Abaelardi Historia calamitatum mearum. Migne, PL, t. 178, col. 157—158.

[2] Ivonis Carnotensis episcopi Epistola ad Paschalem II papam. Rec. des Hist., t. XV, p. 109—110.

[3] Bernardi Epistola 78 ad Sugerium. Migne, PL, t. 182, col. 197—198.

как бы полностью забывал о том, что он писал об ордене тамплиеров в трактате «Во славу нового воинства» и как он приветствовал там появление на земле удивительного сочетания клириков-воинов, «монахов по духу, бойцов по оружию». У Бернара не возникало даже мысли о том, что возможна какая-либо аналогия между Этьеном Гарляндом и тамплиерами, ибо в первом случае воин-клирик служил королевской власти, а во втором — дело шло о служении клирика-воина непосредственно церкви и папству.

Выступая решительно против стремлений короля, направленных на создание духовенства, всецело послушного его воле, Бернар Клервоский столь же яростно нападал на Людовика Толстого во всех случаях, когда требовалось отстоять верховенство духовной власти над светской. Так, например, в связи с разногласиями, возникшими в 1128 г. между парижским епископом и поддержанным королем капитулом парижского собора, Бернар не только принял сторону епископа против короля, но и выступил против папы Гонория II, который проявил по отношению к Людовику уступчивость. (Нежелание папы Гонория обострять отношения с королем Франции обнаруживало его предусмотрительность и оказалось весьма полезным для римской церкви во время начавшейся через два года ожесточенной борьбы вокруг папского престола.)

Интересна суть самого спора, который заключался в том, что парижский епископ Этьен Санлис пожелал провести реформу соборной церкви (1127 г.), а именно перевести клириков Парижского собора на положение уставных каноников, т. е. почти монахов. Реформаторские устремления епископа встретили упорное сопротивление не только со стороны этих клириков (среди них был и Этьен Гарлянд), но и самого короля, вполне справедливо считавшего, что реформированный капитул сделается независимым от королевской власти, и поэтому вступившегося за клириков. Весьма любопытное замечание по этому поводу мы находим в «Истории бедствий» Абеляра, который писал: «Я знал о существовавшем у королевского совета мнения о том, что аббатство тем более подчиняется королю и тем более приносит ему выгод, т. е. земных богатств, чем менее оно следует уставу» [1]. В борьбе с епископом, настаивавшим на проведении реформы, король не только категорически запретил ему изменять что-либо в обычаях, статутах и уставах парижской церкви, но

---

[1] «Sciebam autem in hoc regii consilii sententiam esse, ut quo minus regularis abbatia illa esset, magis regi esset subjecta atque utilis, quantum videlicet ad lucra temporalia». Petri Abaelardi Historia calamitatum... Mgne, PL, t. 178, col. 158.

и лишил его всех его доходов. Этьен Санлис в ответ на действия короля бежал к цистерцианским монахам в Шампань и наложил на покинутый им диоцез интердикт. Одновременно он апеллировал к папе, требуя от короля предварительного возвращения всех епископальных имуществ как условия снятия интердикта с парижского диоцеза. В своих требованиях Этьен Санлис был поддержан Бернаром Клервоским и иерархией цистерцианского ордена [1]. В письме, адресованном Людовику Толстому от имени всех монахов-цистерцианцев, Бернар Клервоский писал, что король, получивший свое королевство от «небесного короля», обязан управлять земным царством с мудростью и не огорчать безрассудно церковь, подвергая ее насилию. Он должен знать, говорил Бернар, что, преследуя парижского епископа, он выступает не против Этьена Санлиса, а «против самого бога», и становится ему ненавистным. Угрожая лишением всякой поддержки со стороны церкви Людовику Толстому и его наследникам [2], Бернар Клервоский требовал немедленного заключения мира с парижским епископом на желательных для того условиях. В противном случае, заявлял Бернар, дело Этьена Санлиса будет передано для решения в папскую курию [3].

Однако ни письма Бернара, ни вмешательство цистерцианского ордена в целом в дело парижского епископа не поколебали Людовика Толстого, тем более, что Гонорий II, не желавший, как мы уже отмечали, нарушать отношения с королем Франции, отменил интердикт, наложенный на Париж Этьеном Санлисом, и тем самым выступил против епископа [4]. Это решение папы возмутило Бернара Клервоского. Он обратился к Гонорию с самыми резкими упреками, отмечая, что тот поставил французское духовенство в весьма глупое положение, и дал возможность оправиться и возрасти «гордыне французского короля» [5]. Очень важно отметить, что конфликт между парижским епископом и королем закончился победой последнего, несмотря на все усилия Бернара Клервоского. Правда, король возвратил Этьену Санлису его имущество, но предполагавшаяся реформа соборного капитула, не угодная Людовику Толстому, проведена не была.

Столь же твердую позицию в отстаивании прав королевской власти Людовик Толстый занял и в отношении архиепископа

[1] Bernardi Epistola 45, 46, 47, 48. Migne, PL, t. 182, col. 149—157.

[2] Fragmenta ex tertia vita Bernardi. Ibidem, t. 185, col. 526.

[3] Bernardi Epistola 45 ad Ludovicum regem francorum. Ibidem, col. 150—151.

[4] Honorii II papae Epistola ad Stephanum Parisiensem episcopum Rec. des Hist., t. XV, p. 267.

[5] Bernardi Epistola 46 ad dominum papam Honorium II. Epistola 47 ad eumdem. Migne, PL, t. 182, col. 153—154.

санского, которого он привлек к королевскому суду по обвинению в симонии (1129 г.), несмотря на то, что тот нашел себе защитника в лице Бернара Клервоского. Как и во время борьбы короля с парижским епископом, Бернар обратился в Рим, жалуясь на действия французского короля и именуя его «вторым Иродом». Он сообщал папе, что король Франции жестоко преследует благочестивых и ревностных к церкви епископов; что он превозносит епископов, отличающихся мирскими нравами; что, подвергнув всяческим оскорблениям епископа парижского, он обратился теперь против архиепископа санского. «Какое же может быть сомнение в том,— восклицал Бернар,— что он жаждет напасть на религию, которую он совершенно открыто именует разрушительницей своего королевства и врагом своей короны?» [1] Требуя, чтобы папа взял дело архиепископа санского в свои руки, изъяв дело из королевского суда, Бернар писал, что предоставление королю права судить епископа, будет означать лишь передачу невинного в руки его врагов [2]. Но и на этот раз победительницей оказалась королевская власть или, как ее называл Бернар Клервоский, «безумствующая тирания» [3].

В третий раз король Франции и клервоский аббат столкнулись в связи с тем, что Людовик Толстый запретил французским епископам ехать на церковный собор, созванный папою Иннокентием II в Пизе (1134 г.). Запрещение это мотивировалось необычайной жарой в Италии, а в действительности отражало недовольство Людовика Толстого Римом. Порицая это решение короля Франции, Бернар писал ему: «Собирают собор. Чем это уменьшит славу короля и повредит королевству?.. Все знают, насколько необходим в наше время съезд епископов; это неизвестно разве тому, кто ожесточенным сердцем не внемлет нуждам матери церкви. Но, говорят, чрезмерен зной, как будто бы наши тела изо льда? Не верней ли, что обледенели наши сердца?» [4] Но Людовик Толстый не внял Бернару и не отменил своего решения. Многие французские епископы на собор не явились.

Таковы были взаимоотношения короля Франции с главой «теократической партии». То настороженные, то открыто враждебные, они свидетельствовали о том, что королевская власть, эта, как ее называет Энгельс, выразительница порядка в феодальной путанице, уже с начала XII в. вступила в от-

---

[1] «Postremo quis ambigit non aliud eum quam oppugnare religionem, quam nimirum aperte sui regni destructionem, suae coronae pronuntiat inimicam?». Bernardi Epistola 49. Migne, PL, t. 182, col. 157.
[2] Bernardi Epistola 50. Ibidem, col. 158.
[3] Bernardi Epistola 48. Ibidem, col. 156.
[4] Bernardi Epistola 255. Ibidem, col. 463.

крытую и упорную борьбу со всеми сторонниками теократических принципов.

На это указывает стремление Людовика Толстого создать свое собственное, всецело послушное королевской воле духовенство (монастырь Сен-Дени) и использование этого духовенства на королевской службе (Сугерий, Этьен Гарлянд). Об этом говорит желание короля взять назначение епископов в свои руки (борьба за епископские кафедры в Бовэ, Реймсе, Лане, Оксерре, Аррасе, Туре и Сансе), точно так же, как и попытки Людовика Толстого утвердить верховенство суда королевского над духовным судом (столкновение с каноника-ми Бовэ, с Бернаром Клервоским по делу о сансском архиепископе). Об этом свидетельствует борьба короля Франции против попыток «теократической партии» изъять духовенство из-под его власти (конфликт с парижским епископом Этьеном Санлисом) и непосредственные столкновения Людовика Толстого с папством (вопрос о первенстве сансской церкви, вопрос о Пизанском соборе и пр.). Все это, несомненно, явления одного и того же порядка, отражавшие антитеократическую направленность королевской политики и входившие как составная часть в борьбу королевской власти с бунтовавшими против нее вассалами.

Столь же упорно, как и в годы правления Людовика Толстого, глава «теократической партии» Бернар Клервоский стремился отстоять верховную власть католической церкви во Франции и в годы правления Людовика VII, короновавшегося по настоянию Сугерия еще при жизни отца.

Первое столкновение между королем и Бернаром Клервоским произошло в 1140 г. по поводу епископской кафедры в Пуатье, когда Людовик VII отказался признать Гримоарда епископом Пуатье и запретил ему въезд в этот город, потому что архиепископ Бордо посвятил Гримоарда в епископы без согласия и без ведома короля. Это решение Людовика VII вызвало немедленный отклик со стороны Бернара Клервоского, писавшего с возмущением Иосцелину (епископу суассонскому, одному из виднейших деятелей «теократической партии») о том, что Гримоард ни в чем не виноват, будучи избран и посвящен в свой сан хотя и без согласия короля, но в соответствии со всеми каноническими правилами. Однако, писал Бернар, отсутствие какой-либо вины у епископа почитается в этом случае за преступление; заканчивая письмо цитатой из Горация, Бернар требовал, чтобы Иосцеллин обратил на случившееся самое серьезное внимание, ибо «дело касается и его, когда пылает крыша соседа»[1]. Объединение сил

[1] Bernardi Epistola 342 ad Ioselenum episcopum Suessionensem Migne, PL, t. 182, col. 547.

теократии в борьбе против усиливавшейся королевской власти казалось Бернару Клервоскому задачею первоочередной важности. Конфликт был улажен лишь в 1141 г., когда Людовик VII согласился признать Гримоарда епископом.

Второй конфликт между королевской властью и «теократической партией» разыгрался в том же 1141 г. в связи с нарушением королевских прав со стороны Иннокентия II при назначении им буржского архиепископа. За архиепископский престол в Бурже в это время боролись два кандидата: ставленник Людовика VII Кадурк (канцлер французского королевства с 1140 г.) и Петр Шартрский — близкий родственник канцлера римской курии Гаймерика и ставленник папы. В 1142 г. Петр Шартрский был посвящен в сан архиепископа самим папою и направлен им в Бурж, несмотря на протесты короля Франции. Узнав о таком нарушении своих прав, Людовик VII не только запретил Петру Шартрскому пребывание в Бурже, но и дал торжественную клятву, что он никогда не допустит его в этот город. Тогда Иннокентий II наложил интердикт на все города, деревни и замки, которые будут служить местожительством французскому королю. Этим конфликтом между королем Франции и римской церковью сейчас же воспользовался злейший враг Капетингов — Тибо, граф Шампани, приютивший в своих владениях Петра Шартрского и вступивший в борьбу с Людовиком VII [1]. Конфликт разрешился лишь в 1143 г. уступками со стороны короля. Подчеркивая «смирение» короля Франции, чрезвычайно ослабленного в тот момент весьма длительной и кровопролитной борьбой с Тибо Шампанским, Бернар Клервоский писал кардиналам римской курии, что Людовик VII может быть прощен папою, если только это будет сделано «без ущерба для свободы церкви и уважения, которым [король.— *Н. С.*] обязан по отношению к архиепископу, освященному апостолическим авторитетом» [2].

Подобного же рода столкновения между королем Франции и «теократической партией» произошли и по поводу епископов шалонского и парижского (1143 и 1144 гг.). Однако все эти столкновения бледнеют перед вмешательством «теократической партии» и ее главы Бернара Клервоского во внутриполитические дела французского королевства во время войны Людовика VII с его крупнейшим вассалом Тибо Шампанским.

Объединявший в своих руках, как об этом сказано выше, графства Шампань и Блуа [3], Тибо был одним из могуще-

---

[1] Ex Chronico Mauriniacensi. Rec. des Hist., t. XII, p. 86—87; Ex Historia francorum. Ibidem, p. 116.

[2] Bernardi Epistola 219. Migne, PL, t. 182, col. 384.

[3] См. стр. 108.

ственных сеньеров Франции. Его владения в годы правления Людовика VII равнялись домену французского короля, а может быть даже и превосходили его своими размерами. В 1152 г. от Тибо Шампанского зависело 2030 феодов [1], а во время нападения германского императора на Францию (1124 г.), как отмечают хроники, Тибо Шампанский выставил со своих земель 8 тыс. воинов [2]. Как бы ни были преувеличены эти цифры, они свидетельствуют, несомненно, и о могуществе Тибо Шампанского, и об опасности, угрожавшей французской короне с его стороны. Связи Тибо Шампанского с королем Англии (он приходился племянником Генриху I и родным братом Стефану Блуаскому, преемнику Генриха I) делали его еще опаснее для Капетингов.

Открытые военные действия между королем и Тибо Шампанским начались в 1142 г. Поводом к этим действиям послужили следующие события: один из очень близких к королю людей, граф Вермандуа Рауль, сенешал Франции, развелся со своей женой — племянницей графа Шампани Тибо и женился на свояченице короля, принесшей ему в приданое обширные земли в Бургундии. Иннокентий II, к которому Тибо Шампанский обратился с жалобой, объявил развод и новый брак Рауля недействительными, а так как тот продолжал настаивать на законности этого брака, отлучил от церкви не только самого Рауля, но и венчавших его епископов Лана, Санлиса и Нуайона (епископств, входивших в состав королевского домена). Так частное столкновение между двумя феодалами приобрело общегосударственное значение. Людовик VII двинул в Шампань свои войска и подверг ее жестокому опустошению. Достаточно указать на осаду городка Витри (январь 1143 г.), расположенного на правом берегу реки Марны, недалеко от Шалона, осаду, во время которой отряды короля сожгли соборную церковь Витри с несколькими сотнями оборонявшихся в ней жителей, а также убили и взяли в плен более тысячи человек. После этого графство Витри было отнято королем у Тибо Шампанского и передано его врагу и сопернику Эду (как предполагают, сыну Гуго Шампанского, наследство которого захватил в свои руки Тибо). Бернар Клервоский, следивший за всеми большими и незначительными событиями на территории Франции, не прошел мимо действий французского короля, пренебрегшего решением папы. Негодование главы «теократической партии» против Людовика VII усиливалось еще более тем, что военные действия в графстве Шампань грозили не только владениям графа Тибо,

[1] E. Vacandard. Vie de Saint-Bernard, vol. I, Paris, 1895, p. 250.
[2] Ex Historia francorum. Rec. des Hist., t. XII, p. 116; Ex Chronico Turonensi. Ibidem, p. 472—473.

известного покровителя цистерцианского ордена и близкого друга Бернара Клервоского, но и вели к разорению многочисленных цистерцианских монастырей, расположенных в этих владениях.

О тесной связи, существовавшей между Бернаром и графом Шампани, говорят письма Бернара. Содержание этих писем, адресованных графу Шампанскому, ясно указывает, что Бернар Клервоский рассматривал последнего как одного из важнейших союзников теократии в ее борьбе за политическое господство во Франции[1]. Постоянная помощь, которую граф Тибо оказывал «теократической партии» при организации ордена тамплиеров, при основании цистерцианских монастырей, при предоставлении убежища лицам, бежавшим от королевского гнева (как, например, это было во время конфликта Людовика Толстого с парижским епископом Этьеном Санлисом или во время конфликта Людовика VII с архиепископом Буржа — Петром Шартрским), свидетельствует о дружественных отношениях, связывавших светского феодала Тибо с «теократической партией». «Величайший и главный грех графа Тибо,— заявлял иронически в письме к папе Бернар Клервоский,— заключается в том, что он принял к себе согласно вашему приказанию, архиепископа бурржского»[2].

Рассмотрение той позиции, которую Бернар Клервоский занял в борьбе французского короля с его могущественным вассалом, представляет тем больший интерес, что борьба эта, вспыхнувшая по столь незначительному, казалось бы, поводу, как бракоразводное дело королевского сенешала, отражала на самом деле серьезные изменения в политической жизни Франции. Борьба между Людовиком VII и Тибо Шампанским была борьбой двух сил, одной — стремившейся к политическому объединению Франции и являвшейся в этом смысле прогрессивной, а другой — отстаивавшей феодальную раздробленность страны и препятствовавшей тем самым ее историческому развитию. Вмешиваясь в конфликты между королем и одним из сильнейших феодалов Франции на стороне последнего, Бернар Клервоский выступал как защитник и выразитель реакционной программы папства.

Обращая внимание римской курии на опасность, угрожавшую папству со стороны французского короля, Бернар писал, что Людовик VII является самым злейшим врагом церкви, ибо он низвел ее в своем королевстве «до позора рабского подчинения», и что, вступив в борьбу с верным сыном римского

---

[1] Bernardi Epistolae 39, 40, 41 ad Theobaldum comitem Campaniae. Migne, PL, t. 182, col. 146—148.

[2] Bernardi Epistola 216 ad papam Innocentium. Ibidem, p. 380.

папы — Тибо Шампанским, он нанес делу церкви неисчислимый вред. Захватив в свои руки, заявлял далее Бернар, шалонское епископство и реймское архиепископство, он разграбил имевшиеся там богатства, не пощадив ни клириков, ни монахов. Можно сказать, утверждал Бернар Клервоский, что Людовик и его брат Роберт до того разорили цветущие земли и густо населенные деревни цистерцианских монастырей в Шампани, что превратили их почти в пустыню [1]. То же самое повторял Бернар и в письме к папе [2].

В борьбе с королем, стремившимся взять назначение епископов в свои руки, преследовавшим ставленников римской церкви, нападавшим на ее друзей и разорявшим цистерцианские монастыри, Бернар считал допустимым употреблять любые средства. Особенный интерес в этом смысле представляет его письмо к папе, написанное по следующему поводу. Церковное отлучение, которому папа подверг королевского сенешала и королевских епископов, а также события, связанные с осадой Витри, побудили короля обратиться к Тибо с предложением мира, причем непременным условием этого мира король выдвигал требование о том, чтобы граф Тибо ходатайствовал перед римской курией о снятии отлучения с графа Вермандуа. Тибо, владения которого к этому времени подверглись уже основательному опустошению, согласился на это условие, и мир, закончивший первую часть войны, был подписан со стороны короля — Сугерием и епископом Суассона, а со стороны Тибо Шампанского — оксеррским епископом и Бернаром Клервоским. По поводу заключения этого мира клервоский аббат написал Иннокентию II любопытнейшее письмо (образчик тогдашней секретной дипломатии), весьма ярко характеризующее самого Бернара. «Нас полонили тревоги и напасти,— писал он о событиях в Шампани,— земля волнуется и трепещет». И вот, «для того, чтобы воспрепятствовать полному опустошению земли и гибели всего раздираемого изнутри королевства, ваш самый преданный сын, друг и защитник церковной свободы [т. е. Тибо.— *Н. С.*], был вынужден с клятвою дать обещание содействовать снятию отлучения, произнесенного вашим блаженной памяти легатом магистром Ивом, в отношении земли и личности прелюбодейного тирана, зачинщика всех этих зол и бедствий, а также его прелюбодейной жены. Вышеназванный сеньер сделал это по просьбе и по совету нескольких верных и мудрых мужей. Они говорили ему, что это [снятие отлучения.— *Н. С.*] будет

[1] Bernardi Epistola 224 ad Stephanum Praenestinum episcopum. Migne, PL, t. 182, col. 392—393.

[2] Bernardi Epistola 218 ad papam Innocentium. Ibidem, col. 382.

получено от вас легко и без ущерба для церкви, потому что в вашей власти вновь произнести то же самое справедливо наложенное отлучение и утвердить его нерушимым навеки. Таким образом, был бы достигнут мир, и хитрость побеждена хитростью, а тот, кто прославил себя во зле и стал могуч в несправедливости, не получил бы никакого выигрыша» [1].

Следуя высказанному Бернаром совету (согласно этому совету, как видно из приведенных выше слов самого Бернара, действовал и граф Шампани Тибо), Иннокентий II в самом деле снял отлучение с графа Вермандуа, а Людовик VII, во исполнение подписанного Сугерием договора, вернул Тибо Шампанскому графство Витри. Однако мир продолжался недолго, ибо, как только Людовику сообщили, что графу Вермандуа грозит новое отлучение, он тотчас же известил Бернара Клервоского о том, что военные действия против Тибо будут немедленно возобновлены. Вот почему, стремясь удержать короля Франции от вторжения в Шампань и облегчить тем самым положение графа Тибо, Бернар отправил Людовику VII послание, в котором клятвенно убеждал его в том, что Тибо не желал подвергать графа Вермандуа новому отлучению и всячески этому препятствовал [2]. Усыпляя бдительность короля такими письмами и пытаясь всячески оттянуть начало военных действий в Шампани, Бернар и Тибо одновременно искали союзников, которые могли бы помочь им в борьбе с королем Франции. Именно к этому времени относятся переговоры о браке старшего сына Тибо с дочерью графа Фландрии и о браке дочери Тибо с графом суассонским. Король выразил резкий протест против этих переговоров справедливо считая, что они угрожают безопасности его домена. Однако Тибо и Бернар не обратили на эти протесты никакого внимания. Граф Вермандуа был подвергнут новому отлучению, и Людовик VII вновь взялся за оружие. Вместе с тем, как мы уже отмечали выше, король отказался допустить римских ставленников на освободившиеся летом 1143 г. епископские кафедры в Париже и в Шалоне. Доходы от этих кафедр перешли в руки Людовика VII и были использованы им для содержания королевского войска в Шампани. Все дополнительные необходимые для этого средства были получены путем непосредственного грабежа земель, главным образом реймского архиепископства.

---

[1] «Dicebant namque id a vobis facile et absque laesione ecclesiae impetrari, dum in manu vestra sit eamdem denuo sententiam, quae juste data fuit, incontinenti statuere, et irretractabiliter conformare: quatenus et ars arte deludatur, et pax proinde obtineatur; et qui gloriatur in malitia, et potens est in iniquitate, nihil inde lucretur». Bernardi Epistola 217 ad papam Innocentium. Migne, PL, t. 182, col. 381.

[2] Bernardi Epistola 220 ad Ludovicum regem francorum. Ibidem, col. 385.

Размах возобновившихся военных действий, от которых прежде всего пострадали цистерцианские монастыри, расположенные на территории реймского архиепископства, побудил Бернара Клервоского обратиться к королю Франции с новым посланием, в котором он возлагал всю вину за начало войны в Шампани на Людовика VII.

Рассматривая короля как носителя тех принципов, которые он считал абсолютно несовместимыми с основными требованиями «теократической партии», Бернар вел переговоры с Людовиком VII как глава этой «партии», поставившей своей целью полное подчинение светской власти — духовной. Начиная послание к Людовику с лицемерных изъявлений любви, Бернар вслед за этим переходил к упрекам. Порицая Людовика за слишком скорое и легкомысленное отступление от здравых советов, Бернар обвинял короля в том, что тот следует дьявольским наущениям. «Ведь вы,— писал он,— не приемлете слов мира, договоров своих не исполняете и здравым советам не внемлете. И не ведаю, по какому божественному предписанию все для себя извращаете, так что бесчестное считаете честным, а честное — бесчестным; безопасного опасаетесь, опасным пренебрегаете; ...любите тех, которые вас ненавидят, и ненавидите тех, которые вас желают любить» [1]. Перечисляя затем «преступления» короля Франции — его союз с отлученными, прелюбодеями и грабителями, его отказ принять рекомендованного папой архиепископа буржского и, наконец, его действия в реймском архиепископстве, где он отдал на разграбление своим солдатам церковные имущества, Бернар заканчивал письмо угрозами, заявляя, что если король будет вести себя так же и дальше, он будет предан церковной анафеме.

Но угрозы на короля не подействовали, и он, в свою очередь, обвинил Бернара Клервоского в преступлении — в покровительстве врагу короны и заступничестве за изменника. К сожалению, это письмо короля до нас не дошло, и мы узнаем о том, что оно было написано, лишь из письма самого Бернара, адресованного королевским советникам — Сугерию и епископу суассонскому (август 1143 г.). Сообщая Сугерию о получении в ответ на свое послание королевского письма, Бернар излагал его содержание и указывал, что Людовик VII возмущался больше всего интердиктом, наложенным на его земли, и отлучением от церкви его епископов, и что он приписывал эти церковные кары козням Тибо Шампанского. Как будто бы, замечал Бернар вопреки очевидной истине, граф Тибо имел к этому какое-либо отношение или когда-либо обещал содей-

[1] Bernardi Epistola 221 ad Ludovicum regem francorum. Migne, PL, t. 182, col. 386.

ствовать снятию отлучения. Что же касается обвинения графа Тибо в измене, то оно, заявлял Бернар, совершенно бессмысленно, ибо и граф Фландрии, и граф Суассона, с которыми объединился Тибо, не враги короля, а его вассалы, и если рассматривать этот союз «чистым оком», то в нем можно увидеть лишь только залог безопасности и грядущего мира во всем королевстве Франции.

Письмо к королевским советникам, в котором отвергались обвинения, выставленные против графа Тибо, Бернар заключал следующими, весьма характерными для него, словами: «Наконец, пусть будет так, пусть граф заслуживает всяких зол, но чего же заслуживает церковь божия? Чего, спрашиваю я, заслуживает церковь, и не только буржская, но и шалонская, и реймская, и парижская? Пусть король ведет с графом вполне справедливую борьбу, но по какому праву, спрашиваю я, по какому праву дерзает он опустошать церковные владения и земли, не дозволять, чтобы пастыри пасли христовых овец, запрещать одним занимать те церковные должности, на которые они были избраны, а другим, вещь неслыханная, отсрочивать избрание до тех пор, пока сам он не извлечет из всего для себя пользы, не расхитит достояния бедняков и не разорит вконец земли? Вы ли посоветовали ему поступить таким образом? Я поражаюсь, если это творится вопреки вашим советам, еще более удивительно и дурно, если все это совершается с вашего ведома» [1].

Так разговаривал представитель воинствующей церкви с советниками французского короля, однако и на этот раз сила была не на его стороне. Тибо не сумел оказать сколько-нибудь стойкого сопротивления королевской армии и был вынужден пойти на новый мир с королем. В конце 1143 г. римским папой стал Целестин II, сыгравший в этих событиях роль посредника и ускоривший окончание войны в Шампани. Сняв интердикт с домена французского короля, он получил от него взамен свободу при назначении как парижского, так и шалонского епископов и согласие на переговоры с Тибо Шампанским. Как и в первый раз, представителем графа Тибо при переговорах с Людовиком VII выступил Бернар Клервоский. Условия мира, заключенного в 1144 г., были следующими: Тибо совершенно отказывался от проектировавшегося им союза с графами Фландрии и Суассона, а Людовик VII обязывался вывести свои войска из Шампани и признать архиепископом буржским Петра Шартрского, укрывавшегося у Тибо.

Так закончилась длительная и ожесточенная война между королем Франции и одним из крупнейших его вассалов, война,

[1] Bernardi Epistola 222 ad Ioselenum episcopum Suessionensem et Sugerium abbatem S. Dionysii. Migne, PL, t. 182, col. 389.

в которой, как это видно из вышеизложенных фактов, на стороне выступавшего против короля вассала весьма деятельное участие приняла и «теократическая партия». История этой войны показывает, что антагонизм между «теократической партией» и королевской властью во Франции, зародившийся еще в годы правления первых Капетингов, стал в XII в. значительно глубже и определеннее.

Стремление королевской власти к увеличению своего домена, а следовательно, к сплочению и объединению королевства, раздробленного на бунтующие вассальные государства, встречало активное противодействие со стороны самых крупных их светских властителей. Стремление королевской власти к верховному господству в политических и в церковных делах королевства, а также к созданию духовенства, всецело послушного ее воле, встречало не меньшее сопротивление со стороны феодалов церковных. В борьбе против крепнувшей королевской власти складывался союз бунтовавших вассалов и «теократической партии». Это значит, что центробежные силы французского королевства в борьбе с силами центростремительными опирались на папство, а папство в своих теократических притязаниях искало себе поддержку у политических врагов французской короны.

Выступая в качестве официального представителя графа Тибо, восставшего против Людовика VII и пытавшегося создать антикоролевскую коалицию из крупнейших феодалов Северо-Восточной Франции, и будучи одновременно неофициальным советником этого графа Тибо, Бернар Клервоский отчетливо сформулировал в письмах к папе те основания, по которым такая помощь сильнейшему из бунтовавших вассалов короны представлялась ему необходимой. Он указывал, что Людовик VII — это злейший враг церкви, что он захватил в свои руки важнейшие епископские кафедры и распоряжается ими по своему усмотрению, что он нападает на лучших друзей римской церкви, опустошает монастырские земли, не обращает внимания на церковные приговоры и не порывает дружбы с людьми, над которыми тяготеет церковная анафема. Напротив, характеризуя Тибо Шампанского, Бернар писал, что Тибо является другом церкви и защитником ее свобод, что он укрывает в своих владениях епископов, гонимых королем, покровительствует цистерцианскому ордену, помогает организации крестоносных отрядов и всей своей деятельностью доказывает полную преданность римской церкви. Бернар Клервоский не мог пройти мимо такого союзника в борьбе за преобладание духовной власти над властью светской и старался оказывать Тибо Шампанскому всемерную поддержку. Так, попытки Бернара Клервоского осуществить программу «теокра-

тической партии» с неизбежностью приводили его к союзу с крупнейшими из феодалов, боровшихся против короля за свою политическую самостоятельность.

«ТЕОКРАТИЧЕСКАЯ ПАРТИЯ» И КРЕСТОВЫЕ ПОХОДЫ

Столь же ярко, как выразитель идей папской теократии, Бернар проявил себя в деятельности, связанной с крестоносным движением. Еще в 1128 г. он принял самое активное участие в Труаском соборе, официально оформившим создание ордена тамплиеров, а между 1132 и 1136 гг. написал специальный трактат «Во славу нового воинства», пропагандировавший духовно-рыцарские ордена как силу, подчиненную непосредственно папству и предназначенную прежде всего для борьбы за выполнение его теократической программы.

Выступая в качестве идеолога крестоносного движения и освящая своими лозунгами разбойничьи предприятия западноевропейских феодалов на Ближнем Востоке, в славянских землях, в Прибалтике и т. д., папство рассматривало крестовые походы как выполнение части своей теократической программы и всемерно способствовало их организации. К участию в этих походах оно побуждалось прежде всего общими для духовных и светских феодалов причинами: стремлением к захвату чужих территорий, к беспощадному их ограблению и к порабощению в захваченных землях новых масс трудящегося населения. Вместе с тем существовали и специфические причины, которые определяли особую заинтересованность папства в крестовых походах. Не говоря уже о том, что многие феодалы, участвовавшие в крестовых походах, отдавали на время свои земли под покровительство церкви, извлекавшей из этого немалые выгоды, а также о том, что папство неоднократно собирало огромные суммы денег в виде всевозможных «крестоносных податей», нельзя забывать и о том, что захват чужих территорий западноевропейскими феодалами означал насильственную христианизацию покоренного населения и новые доходы католической церкви, взимавшиеся в виде десятины. Все это вместе взятое увеличивало могущество папства в Европе и в значительной мере усиливало его влияние.

Чрезвычайно заманчивой являлась для папства возможность использовать крестовые походы на Ближний Восток для подчинения Риму византийской церкви. Вот почему, где бы ни совершались кровавые «подвиги» крестоносного рыцарства (на Ближнем Востоке, в Испании, в Южной Франции, в землях славян или в Прибалтике), они получали со стороны папства и католической церкви в целом неизменное благословение.

Естественно поэтому, что возникшие на Востоке духовно-рыцарские ордена, самостоятельные по отношению к местным государям и к местному духовенству и подчиненные непосредственно римскому папе, рассматривались сторонниками теократии как одно из надежных орудий ее политики. (Об этом свидетельствует вся дальнейшая история ордена тамплиеров вплоть до уничтожения его Филиппом IV Красивым.) Весьма большой интерес для характеристики отношения «теократической партии» к духовно-рыцарским орденам представляет трактат Бернара Клервоского «Во славу нового воинства». Изображая в нем «мирское» воинство в сатирическом плане и резко высмеивая светских рыцарей за их занятия, за их одежду и за те причины, из-за которых они устремляются к смерти, Бернар противопоставлял им воинов, принадлежавших к духовно-рыцарскому ордену, подчинявших все свои желания интересам церкви и беззаветно сражавшихся по ее приказанию. «Вы,— восклицал Бернар, обращаясь к рыцарям-мирянам,— покрываете коней шелками, вы нацепляете на панцыри разные развевающиеся тряпки. Вы разрисовываете копья, щиты и седла, вы покрываете уздечки и шпоры сплошь золотом, серебром и драгоценными камнями. И со столь пышным великолепием, постыдно яростные и бессыдно тупые устремляетесь к смерти... Вы отращиваете, по женскому обычаю, волосы, как лишнюю тяжесть для глаз; затрудняете вашу собственную походку длинными и широкими рубахами, прячете изнеженные и мягкие руки в пышных рукавах. Но кроме всего этого есть нечто, что еще более угрожает совести воина, это те слишком вздорные и легкомысленные причины, ради которых именно предпринимается столь тяжелая и столь опасная военная служба»[1]. Иное — рыцари-тамплиеры. Это, писал Бернар, новый род воинства, неведомый в веках, который неустанно сражается как против плоти и крови, так и против «духа нечестия по отношению к небесам». Отличительным качеством тамплиеров, по мнению Бернара, являлась их сплоченность и дисциплинированность в борьбе за дело церкви. «Ты скажешь,— писал Бернар в своем трактате,— что у всего множества существует единое сердце и единая душа. Таким образом, каждый совершенно не следует собственной воле, но более заботится о том, чтобы повиноваться приказывавшему»[2]. Превознося далее неустрашимость тамплиеров, облекающих «тело железною бронею, а душу бронею веры», Бернар отчетливо формулировал те задачи, которые выдвигала «теократическая партия» перед новым духовно-рыцарским орденом. Захват территорий на Ближнем Востоке, беспощадное уничто-

[1] Bernardi De laude novae militiae. Migne, PL, t. 182, col. 923
[2] Ibidem, col. 926.

жение живших там мусульман и распространение власти папства на все захваченные западноевропейскими феодалами земли — таковы были эти задачи. «Конечно,— писал Бернар, обращаясь к храмовникам,— язычников не следовало бы убивать, если бы их можно было удержать от слишком большей вражды или угнетения верующих каким-либо другим способом. Ныне же лучше, чтобы они истреблялись, чем то, чтобы сохранялась лоза грешников над судьбою праведных» [1].

Падение Эдессы (1144 г.) дало Бернару случай выступить уже не только в качестве апологета крестоносного движения и духовно-рыцарских орденов, но и в роли главного организатора и проповедника второго крестового похода, в котором приняли участие и французский король, и немецкий император. Конкретная история подготовки и организации второго крестового похода сводится к следующему. Через год после падения Эдессы — в ноябре 1145 г.— к папе Евгению III явились послы из Антиохии с просьбой оказать помощь крестоносным владениям на Востоке. Папа сейчас же откликнулся на их просьбу и обратился к королю Франции с соответствующей буллой. Благоприятный ответ от Людовика VII был получен почти немедленно, и в том же 1145 г. на декабрьском собрании епископов и баронов французского королевства король объявил официально о готовящемся крестовом походе. Однако, под давлением Сугерия, окончательное решение вопроса было перенесено на весну 1146 г., т. е. отложено до нового съезда епископов и баронов, намечавшегося в Везеле (Бургундия). Между тем в марте 1146 г. папа вновь обратился с буллой к королю Франции и вновь призвал его к непосредственному участию в готовящемся крестовом походе. Не имея возможности, в связи с итальянскими делами, явиться во Францию лично и по примеру Урбана II призвать франков к походу на Иерусалим, Евгений III возложил эту миссию на Бернара Клервоского и поручил ему проповедь и организацию крестоносного движения. 31 марта 1146 г. открылся съезд прелатов, баронов и рыцарей в Везеле. Бернар, присутствовавший на этом съезде, зачитал буллу папы и произнес большую речь о необходимости нового крестового похода. На призыв римской церкви откликнулись многие знатные бароны Франции, среди которых были и близкие родственники короля, и графы Тулузы и Невера, и сын Тибо Шампанского, и граф Фландрии, а также много рыцарей, выразивших желание принять участие в новом крестовом походе. Оценивая в послании к папе успех своей проповеди, Бернар писал: «Вы приказали, я повиновался. Авторитет приказавшего сделал весьма плодотворным повиновение. Открыв уста, я возвестил, и тотчас же явилось великое

[1] Bernardi De laude novae militiae. Migne, PL, t. 182, col. 924.

множество. Города и замки опустели, и едва ли можно найти одного оставшегося мужчину на семь женщин. Повсюду видишь вдов живых мужей» [1].

Весь 1146 г. Бернар посвятил подготовке крестового похода. Разъезжая по Франции и Фландрии, он произнес множество проповедей и написал большое количество писем, призывавших к походу в Иерусалим и к борьбе с мусульманами. Любопытно отметить, что, желая создать возможно более многочисленную крестоносную армию, Бернар обращался в своих посланиях не только к «добрым католикам», но и к убийцам, ворам, прелюбодеям, клятвопреступникам и лицам, обремененным тяжелыми преступлениями, убеждая их принять активное участие в борьбе за «святую» землю и получить, таким образом, от церкви отпущение их грехов [2].

Выступая по заданию папы в качестве непосредственного организатора крестоносного движения во Франции, Бернар обратился затем к Германии и совершил ряд поездок в прирейнские города. Однако добиться согласия у германского императора Конрада III на участие во втором крестовом походе Бернару Клервоскому удалось только в самом конце 1146 г. Вот почему окончательное решение о начале похода было принято лишь в феврале 1147 г. на съезде французских баронов в Этампе, происходившем под руководством Бернара Клервоского и в присутствии послов германского императора. На этом же съезде в Этампе все управление Францией на время отсутствия короля, отправлявшегося в поход, было возложено на Сугерия, графа Вермандуа и архиепископа реймского. С этого времени управление государством фактически перешло в руки первого.

Борьба с мусульманским миром, являвшаяся программным лозунгом римской церкви, противоречила интересам французского королевства, уже сделавшего первый шаг по пути ликвидации феодальной раздробленности. Теократические устремления папства и в данном случае коренным образом расходились с интересами Франции как государства, интересами, настоящим выразителем которых являлся не Людовик VII, принявший участие во втором крестовом походе, а аббат Сугерий, управлявший страной в отсутствие короля.

«Никто не должен думать,— говорил монах Гильом, написавший биографию аббата Сугерия,— что король вступил на путь паломничества по его настоянию или совету. Король решился на это путешествие, закончившееся совсем иначе, чем он надеялся, лишь вследствие собственного благочестивого рвения. Проницательный и предвидевший будущее Сугерий не побуждал

[1] Bernardi Epistola 247. Migne, PL, t. 182, col. 447.
[2] Bernardi Epistola 363. Ibidem, col. 566.

короля к этому [предприятию.— *Н. С.*] и не высказал своего одобрения, когда о нем услышал. После безуспешных попыток не допускать его в самом начале и не в силах воспрепятствовать желанию короля, он решил положиться на время, дабы не оскорбить королевского благочестия и не навлечь на себя без всякой пользы вражды в будущем»[1].

Решение французского короля стать во главе второго крестового похода, организованного по инициативе римской церкви, обеспокоенной судьбами крестоносных государств после падения Эдессы и мечтавшей о подчинении византийской церкви папству, как это видно из рассказа монаха Гильома, а также из хроники Одо Диогильского, было принято Людовиком VII, несмотря на прямое сопротивление Сугерия. Напротив, Бернар Клервоский поддержал короля в его намерении и развил чрезвычайно активную деятельность по организации крестоносной армии.

Выступая как проповедник второго крестового похода и убеждая Людовика VII взять на себя руководство крестоносцами, Бернар Клервоский рассматривал короля Франции как непосредственного исполнителя папской воли и видел в крестовом походе в Иерусалим лишь одну из сторон более обширного плана. Этот план, как можно судить по письмам Бернара, заключался не только в том, чтобы создать крестоносные армии в разных странах Европы (Германии, Англии, Италии, Чехии, Польше, Дании и т. д.), но и в том, чтобы направить все эти армии на завоевание новых владений в пользу римской церкви. Многочисленные цистерцианские монастыри, рассеянные по всей Европе, должны были служить при этом естественными центрами пропаганды и организации крестоносного движения.

Одной из основных задач крестового похода на Ближний Восток папство считало создание этим походом благоприятных условий для подчинения Риму византийской церкви. Второй крестовый поход интересен именно тем, что во время этого похода представители «теократической партии» впервые и притом совершенно открыто выдвинули предложение захвата Константинополя крестоносцами, осуществленное лишь в начале XIII в. участниками четвертого крестового похода. В хронике Одо Диогильского, ставшего после смерти Сугерия аббатом монастыря Сен-Дени, подробно рассказывается о том, как один из ближайших соратников Бернара Клервоского — лангрский епископ Готфрид — выступил с этим предложением, как только крестоносная армия французского короля подошла к столице Византии (1147 г.). Принимая вместе с Бернаром

[1] Vita Sugerii abbatis a Willelmo... Rec. des Hist., t. XII, p. 108

самое активное участие в предварительной организации похода (соборы в Бурже и в Везеле в 1145—1146 гг.), епископ Лангра только во время самого похода раскрыл истинные намерения «теократической партии», скрывавшиеся за официальным лозунгом освобождения Иерусалима из рук «неверных». Прибыв с крестоносцами к Константинополю и увидев ветхость его укреплений, епископ Лангра, как рассказывал Одо Диогильский, дал совет крестоносцам овладеть городом и подчинить его своей власти. Он указывал, что стены Константинополя полуразрушены, что сил для его обороны у византийцев очень мало и что крестоносцы легко принудят жителей Константинополя к сдаче, если отведут от осажденного города каналы и лишат его, таким образом, пресной воды. Этот человек, писал Одо Диогильский в своей хронике, «весьма мудрый и святых нравов» доказывал, что тот, кто овладеет Константинополем, будет владеть и всеми другими городами и что такой поступок может рассматриваться, как противоречащий христианству лишь по имени, а не на деле, так как византийский император не раз помогал мусульманам и шел войной на владетелей крестоносных государств [1].

В этот раз крестоносцы не решились последовать совету папского ставленника, однако само по себе предложение Готфрида Лангрского было весьма показательным. Не менее примечательной особенностью планов «теократической партии» по организации всеевропейского крестоносного движения под руководством римского папы являлось ее стремление направить значительную часть крестоносных сил на борьбу с полабскими славянами. И это не было только планами, ибо уже в середине марта 1147 г. Бернар Клервоский принял деятельное участие в собрании епископов и князей, которое было созвано германским императором для решения вопроса о походе против полабских славян. В данном случае интересы германских феодалов полностью совпадали с интересами «теократической партии».

По предложению Бернара Клервоского «охрана» восточных границ была «доверена» императором саксонцам и чехам, а сам Бернар в письме ко всем христианам мира призвал крестоносцев германской империи употребить их оружие не только против «неверных» на мусульманском Востоке, но и против язычников-славян по ту сторону Эльбы [2]. Войска, принявшие участие в антиславянском походе, собрались в Магде-

[1] Odonis de Diogilo De Ludovici VII itinere libri VII. Migne, PL, t. 185, col. 1201—1246.

[2] Bernardi Epistola 363 ad orientalis Franciae clerum et populum. Ibidem, t. 182, col. 564—568; Epistola 457 ad universos fideles. Ibidem, col. 651—652; Epistola 458 ad Wladislaum ducem, magnates et populum Bohemiae. Ibidem, col. 652—654.

бурге в июне 1147 г., и Бернар от имени папы даровал им те же самые привилегии в отношении их имущества, долгов и т. д., которыми пользовались участники крестового похода на Ближнем Востоке. Освящая своим авторитетом военно-колонизационное движение западноевропейских рыцарей в пределы Сирии и Палестины, папство благословляло одновременно и «Drang nach Osten», призывая германских феодалов к вторжению в славянские земли. Героическое сопротивление полабских славян на этот раз не позволило германским феодалам добиться реализации их хищнических намерений и на некоторое время расстроило антиславянские планы «теократической партии». Однако ни папство, ни феодалы Германии, как показали дальнейшие события, не отказались от своей агрессивной политики в отношении славянских земель [1].

Столь же неудачным для крестоносцев и католической церкви, как и поход 1147 г. против полабских славян, являлся поход, предпринятый крестоносцами на Ближний Восток. Конкретная история этого похода выходит за рамки настоящего исследования, поэтому мы остановимся лишь на тех последствиях, которые он имел для внутренней истории Франции. С этой точки зрения большой интерес представляет позиция Сугерия.

Категорически возражая вначале против участия короля во втором крестовом походе и совершенно правильно предполагая, что отсутствие его будет использовано феодалами для ослабления центральной власти, Сугерий тем не менее не решился отстаивать своего мнения, когда увидел, какой оборот получили события. При этом следует отметить, что Сугерий, повидимому, не питал никаких иллюзий относительно тех причин, которые побуждали участников крестоносного движения отправляться в далекое путешествие, и, говоря о необычайной жадности франков ко всякого рода драгоценностям (в том числе и к церковным), а также о возможной борьбе из-за них между рыцарями-крестоносцами и византийцами, как бы предугадал за полвека вперед направление четвертого крестового похода.

«Сугерий,— писал Грановский, характеризуя его позицию во время второго крестового похода,— явился противником предприятия, которое он рассматривал с точки зрения государственного мужа» [2].

Дальнейшие события оправдали все опасения Сугерия, и ему пришлось потратить немало сил для того, чтобы не допу-

[1] О крестовом походе против славян в 1147 г. см. в статье Н. П. Грацианского «Крестовый поход 1147 г. против славян и его результаты». «Вопросы истории», 1946, № 2—3, стр. 95—105.

[2] Т. Н. Грановский. Аббат Сугерий, стр. 316.

стить ослабления центральной власти во Франции во время двухлетнего отсутствия Людовика VII. Подробный рассказ о том, что происходило во Франции в годы самостоятельного правления Сугерия, мы находим в его биографии, принадлежащей перу монаха Гильома. «Тотчас же по отбытии короля в чужую землю,— писал Гильом,— и принятия государственной власти достославным мужем [Сугерием. — *Н. С.*] в самых разных частях королевства начали появляться злоумышленники, обнаруживавшие давно задуманные преступные замыслы и надеявшиеся в отсутствие государя обрести свободу для своих злодеяний. Одни из них грабили достояния церкви и бедняков открыто, другие творили свои беззакония скрытно»[1]. И далее биограф аббата Сугерия повествует о том, что последнему пришлось напрячь все свои силы «в борьбе с многочисленными злоумышленниками и употребить для победы над ними оба меча — и духовный, и светский». Наибольшей опасностью, угрожавшей Сугерию как защитнику установившегося престолонаследия во Франции, был, несомненно, заговор, возглавлявшийся братом Людовика VII — Робертом, направленный против французского короля.

Роберт, отправившийся в Палестину вместе с Людовиком VII, вернулся оттуда весною 1149 г., и сразу же по возвращении, пользуясь отсутствием короля, сделал попытку захватить престол в свои руки. Все недовольные правлением Сугерия, подогреваемые к тому же вестями о неудачном исходе второго крестового похода, объединились вокруг Роберта и поддержали его. Решительность действий Сугерия, сумевшего опереться в борьбе с заговорщиками на помощь графа Фландрии, обеспечила ему победу[2].

Однако силы Сугерия убывали, и он вновь обратился к Людовику VII с требованием окончить столь вредный для политического объединения французского королевства поход и возвратиться во Францию без промедления. Письмо аббата Сугерия гласило: «Нарушители спокойствия в королевстве уже возвратились, а ты, обязанный защищать его, пребываешь в изгнании наподобие пленника; вверяешь овцу волку, предаешь королевство хищникам»[3]. Сугерий требовал от короля не откладывать возвращения во Францию и не подвергать ее феодальным усобицам. Противоположность задач и стремлений «теократической партии» и прогрессивных для того времени

---

[1] Vita Sugerii abbatis a Willelmo... Rec. des Hist., t. XII, p. 108.

[2] S u g e r i i Epistola ad Samsonem Remensem archiepiscopum. Ibidem, t. XV, p. 511; T h e o d o r i c i Flandriae comitis Epistola ad Sugerium. Ibidem, p. 512.

[3] S u g e r i i Epistola ad Ludovicum regem francorum. Ibidem, p. 509.

политических сил во Франции вскрывается этим письмом с абсолютной ясностью.

Но затянувшееся пребывание короля на Востоке тревожило Сугерия не только с политической точки зрения. Оно тревожило его и с точки зрения бесполезной растраты тех материальных ценностей, которые ему удалось, ценой жесточайшей эксплуатации народных масс, накопить в королевской казне. Из биографии аббата Сугерия и из писем Сугерия Людовику мы знаем, что за время отсутствия короля во Франции Сугерий упорядочил королевское хозяйство и добился таких поступлений в королевскую казну, что мог не только оплатить колоссальные расходы короля в походе, но и провести большие работы по восстановлению и укреплению королевских замков во всем королевском домене. «Сугерий,— подчеркивал Маркс,— заставил признать королевские права там, где они до того не признавались; в связи с крестовым походом он использовал *задолженность сословий* для увеличения королевских владений и прав; был {умелым} финансистом, содержал в порядке королевские крепости и замки; покрыл расходы Людовика во время крестового похода, накопил деньги в государственной казне путем сбора *штрафных денег* и платы *за покупку ленов*...»[1] Постоянные требования денег, исходившие от короля в течение всего второго крестового похода, не могли не тревожить аббата Сугерия.

Средства, взятые королем при отъезде из Франции, были растрачены им очень быстро, вот почему уже в середине июля 1147 г., дойдя только до Венгрии, Людовик VII обратился к Сугерию за дополнительными суммами. Сообщая Сугерию, что он принят повсюду с «уважением и ликованием», король требовал выслать ему деньги, необходимые для содержания крестоносной армии[2]. О том же самом он писал и из Константинополя в октябре 1147 г.[3] и из Антиохии в марте 1148 г.[4] Начиная с этого времени, требования короля выслать деньги перемежались с постоянными указаниями уплатить разнообразные суммы, занятые им у различных лиц, чаще всего у храмовников. Так, в мае 1148 г. король просил Сугерия с полным доверием отнестись к словам Эбрара, магистра ордена тамплиеров, устроившего королю заем через храмовников Акры, и выплатить ему сумму займа на основании данного королем письма[5]. Всего через два месяца после этого

[1] К. Маркс. Хронологические выписки. Архив Маркса и Энгельса, т. V, стр. 152.

[2] Ludovici VII regis francorum Epistola ad Sugerium. Rec. des Hist., t. XV, p. 487.

[3] Ludovici Epistola ad Sugerium. Ibidem, p. 488.

[4] Ibidem, p. 495—496.

[5] Ibidem, p. 496.

Людовик вновь обратился с аналогичной просьбой к Сугерию и предписал ему уплатить епископу Льежа Арну 400 марок серебром [1]. В другом письме Людовик VII приказывал дополнительно передать «его другу» Арну 60 мюидов лучшего королевского вина [2]. В следующем письме на имя Сугерия Людовик VII заявлял, что он не мог бы существовать на Востоке без помощи, которую он получал от храмовников, и обязывал Сугерия уплатить тамплиерам весьма значительные суммы денег. Он требовал, чтобы уплата его королевского долга была бы произведена Сугерием немедленно, так как в противном случае храмовники могли потерпеть большой ущерб в делах; Людовик просил не только быстрее разделаться с этим долгом в 2 тысячи марок серебром, но и, кроме того, способствовать денежным операциям тамплиеров [3]. Наконец, в марте 1149 г. Людовик VII обратился к правителям королевства еще с одним требованием — уплатить долг госпитальерам, у которых он занял 1000 марок серебром на расходы по крестоносной армии [4].

Совершенно бесплодная растрата средств крестоносцами тревожила Сугерия прежде всего потому, что сбор этих средств проходил в самой Франции далеко не гладко. Неоднократные сетования хроник, оплакивавших «обнищание» церкви, на то, что некоторые монастыри не в состоянии уплатить причитавшуюся с них крестоносную подать, необходимо рассматривать как отдаленное эхо народного недовольства, которое вызывалось тяжелыми и бесконечными поборами. Таков любопытный отрывок из хроники монастыря Флери. Из этого отрывка, в котором рассказывается вся история выплаты крестоносной подати монастырем, мы узнаем, что, когда Людовик VII задумал отправиться во второй крестовый поход, он обратился к аббату монастыря Флери с просьбой оказать ему помощь и выдать «щедрой дланью» 1000 марок серебром. Выслушав эту «просьбу», аббат ответил, что он никоим образом не может сделать этого, ибо его монастырь претерпел в предыдущие годы большие бедствия и, в частности, пострадал от семилетнего неурожая винограда. После такого ответа, указывает хроника, король сбавил наполовину первоначально запрошенную сумму и потребовал, чтобы аббат Флери уплатил ему всего лишь 500 марок серебром. Однако аббат отказался платить и это, утверждая, что монастырь никак не сможет набрать такую сумму денег. Прошло несколько дней, и король вновь сбавил подать, потребовав уплаты лишь

---

[1] Ludovici Epistola ad Sugerium. Rec. des Hist., t. XV, p. 500.
[2] Ibidem, p. 501.
[3] Ibidem.
[4] Ibidem, p. 508.

300 марок. И вот тогда, как замечает хроника, аббат, не считавший уже возможным возражать королю, возвратился в свой монастырь и совместно с капитулом стал обсуждать, каким способом может быть выплачена истребованная королем сумма. История кончилась тем, что капитул решил передать королю два серебряных канделябра «необычайной выделки» [1]. О больших издержках, понесенных аббатством во время второго крестового похода, говорит и хроника сансского монастыря св. Коломбы [2]. На тяжелое положение монастыря в связи с уплатой крестоносной подати жалуется в письме к Сугерию и аббат монастыря Феррьер [3], а амьенский епископ в письме к тому же Сугерию утверждает, что он не может ничем способствовать предприятию короля [4].

Отголоски народного недовольства, вызванного вторым крестовым походом, мы находим и в хронике аббата Роберта, являвшейся непосредственным продолжением хроники Сигеберта. Описывая неудачный конец похода и замечая, что крестоносцы не сделали ничего, что было бы хоть немного достойно внимания, Роберт заканчивает свое описание следующим вопросом: не получили ли в этом походе отмщение те, которые начали его «бесчестным образом», а именно «с ограбления бедняков и с расхищения церковных имуществ?» [5] Еще яснее на этот счет выражался лондонский архиепископ Радульф, писавший в годы правления Генриха II Плантагенета и оценивавший второй крестовый поход как историческое событие, отошедшее в прошлое. Радульф замечал, что накануне похода все жители Галлии были подвергнуты повсеместному обложению и что «помощь» Людовику VII должны были оказать все, невзирая на пол, сословие и достоинство. Поэтому, говорит Радульф, путешествие короля сопровождалось бесчисленными проклятиями [6].

Таким образом, пытаясь как можно скорее прервать «крестоносное предприятие», возникшее и организованное вопреки государственным интересам, Сугерий фактически выступал и против Бернара Клервоского, и против всей возглавлявшейся им «теократической партии».

Противоречия, существовавшие между Сугерием как вы-

---

[1] Fragmentum ex veteri membrana de tributo fluriacensibus imposito. Rec. des Hist., t. XII, p. 94—95.

[2] Ex Chronico Senonensi S. Columbae. Ibidem, p. 288.

[3] Johannis abbatis Ferrariensis Epistola ad Sugerium. Ibidem, t. XV, p. 497.

[4] Theodorici Ambianensis episcopi Epistola ad Sugerium. Ibidem, p. 496—497.

[5] Roberti abbatis de Monte Appendice ad Sigebertum. Ibidem, t. XIII, p. 291.

[6] Radulfi De diceto Imagines Historiarum. Ibidem, p. 183.

разителем интересов усиливавшейся королевской власти, и Бернаром Клервоским как выразителем интересов папства, проявились во время второго крестового похода и в том, что Сугерий упорно отстаивал право французской короны на независимую от Рима политику в церковных делах королевства и с таким же упорством осуществлял это право на практике. Характеризуя церковную деятельность Сугерия за 1147—1149 гг., его биограф, монах Гильом, писал, что в это время «церковные звания раздавались и отнимались согласно его [Сугерия.— *Н. С.*] приказанию, ибо и избранные епископы получали посвящение с его согласия, и аббаты возводились в их сан по его желанию» [1]. Нетрудно себе представить, какое сопротивление оказывал Бернар Клервоский подобной деятельности Сугерия.

Таковыми были главнейшие противоречия, обнаружившиеся между Сугерием и «теократической партией» во время второго крестового похода. Однако характеристика этих противоречий будет неполной, если мы не остановимся еще и на вопросе о взаимоотношениях между Людовиком VII и его женою Алиенорой, дочерью аквитанского герцога и единственной его наследницей. Этот брак (заключенный еще при жизни Людовика Толстого), в подготовке которого Сугерий принимал самое активное участие, был очень выгоден для Капетингов, ибо присоединение Аквитании к королевскому домену не только весьма расширяло территорию последнего, но и позволяло французскому королю значительно легче противостоять такому серьезному врагу, как граф Тибо Шампанский. Блуаские владения графа Тибо в результате присоединения Аквитании к королевскому домену оказывались как бы сжатыми с двух сторон владениями Капетингов. Сугерий отлично учитывал политические последствия этого брака и поэтому, узнав о раздорах, возникших между королем и Алиенорою во время второго крестового похода (Алиенора сопровождала Людовика в его путешествии), с тревогой убеждал короля прекратить споры с женою. «Что касается королевы, супруги вашей,— писал Сугерий,— то мы осмеливаемся посоветовать вам не обнаруживать негодования, если оно имеется в вашей душе, до тех пор, пока вы не возвратитесь в свое королевство и не займетесь как этим, так и другими делами» [2]. Таким образом, надвигавшийся разрыв короля с Алиенорою и опасность утраты всей Аквитании чрезвычайно тревожили Сугерия.

Прямо противоположную позицию в этом вопросе занимал Бернар Клервоский, не только осуждавший брак короля

---

[1] Vita Sugerii abbatis a Willelmo... Rec. des Hist., t. XII, p. 109.
[2] S u g e r i i Epistola ad Ludovicum. Ibidem, t. XV, p. 510.

с Алиенорою, но и упорно добивавшийся их развода [1]. Официальным предлогом, на который ссылался Бернар, выдвигая подобное требование, было родство между Людовиком и Алиенорою, недопустимое между супругами с церковной точки зрения. На самом деле, стремление Бернара Клервоского разъединить короля и Алиенору объяснялось гораздо более реальными причинами, нежели забота о соблюдении церковных правил. Пытаясь оторвать Аквитанию от королевского домена, Бернар делал это в первую очередь для того, чтобы облегчить положение своего ближайшего союзника графа Блуа и Шампани, непрерывно боровшегося с Людовиком VII. Осуществить эти планы при жизни Сугерия Бернару Клервоскому не удалось, но он добился развода Людовика и Алиеноры после смерти Сугерия. «Людовик *развелся с Элеонорой*,— отмечал Карл Маркс,— под предлогом *родства в шестом колене;* св. Бернард уладил это с епископами, собранными Людовиком. *Людовик вернул ей ее наследственные владения* (осел!)...» [2] Известно, к каким тягчайшим для французского королевства последствиям привел этот шаг. Отпадение Аквитании от королевского домена и последовавший за тем переход ее в руки Плантагенетов создали для Капетингов огромные трудности в будущем.

В этом случае, как и в других, «теократическая партия» играла глубоко реакционную роль, стремясь задержать начавшийся еще при Людовике Толстом процесс государственного объединения Франции. Реакционность «теократической партии» сказывалась во всех ее действиях.

---

[1] Bernardi Epistola 224 ad Stephanum Praenestinum episcopum. Migne, PL, t. 182, col. 394.

[2] К. Маркс. Хронологические выписки. Архив Маркса и Энгельса, т. V, стр. 152.



Глава IV

ВОЗНИКНОВЕНИЕ И РАЗВИТИЕ ГОРОДСКОЙ КУЛЬТУРЫ ВО ФРАНЦИИ

ФЕОДАЛЬНО-ЦЕРКОВНАЯ КУЛЬТУРА ГОСПОДСТВУЮЩЕГО КЛАССА В VI—XI вв.

Феодальное общество, возникшее после гибели Римской империи, породило новую феодальную культуру, отличную от культуры античного рабовладельческого общества. Класс феодалов, пришедший на смену классу рабовладельцев, создал такие формы идеологии, которые целиком соответствовали его интересам и укрепляли его господство, оправдывая крепостническую форму эксплуатации трудящихся. «Надстройка,— пишет И. В. Сталин,— порождается базисом, но это вовсе не значит, что она только отражает базис, что она пассивна, нейтральна, безразлично относится к судьбе своего базиса, к судьбе классов, к характеру строя. Наоборот, появившись на свет, она становится величайшей активной силой, активно содействует своему базису оформиться и укрепиться, принимает все меры к тому, чтобы помочь новому строю доконать и ликвидировать старый базис и старые классы» [1].

Носительницей культуры господствующего класса в период раннего средневековья являлась церковь, выступавшая как охранительница и защитница класса феодалов и освящавшая своим авторитетом феодальную эксплуатацию, которую она объявила божественным установлением. Раскрытию классового характера феодально-церковной культуры периода раннего средневековья мы и посвящаем дальнейшее изложение [2].

---

[1] И. Сталин. Марксизм и вопросы языкознания, стр. 7.

[2] «Средние века,— указывал Ф. Энгельс,— присоединили к теологии и превратили в ее подразделения все прочие формы идеологии: философию, политику, юриспруденцию. Вследствие этого всякое общественное и поли-

Исследование вопросов, связанных с культурой западноевропейского феодального общества, имеет свои специфические трудности как в силу относительной сложности социальной структуры средневекового общества, так и в силу той роли, которую играли в этом обществе католическая церковь и религия.

Сопоставляя античное и феодальное общество с буржуазным, Маркс и Энгельс писали: «В предшествующие исторические эпохи мы находим почти повсюду полное расчленение общества на различные сословия,— целую лестницу различных общественных положений. В древнем Риме мы встречаем патрициев, всадников, плебеев, рабов; в средние века — феодальных господ, вассалов, цеховых мастеров, подмастерьев, крепостных, и к тому же почти в каждом из этих классов — еще особые градации» [1].

Таким образом, ясно, что, исследуя культурные явления западноевропейского средневековья и определяя их классовое содержание, мы не можем не учитывать относительной сложности социальной структуры средневекового общества. Данное обстоятельство создает дополнительные трудности, усложняющие задачу историка. При этом необходимо заметить, что чем к более поздним периодам средневековья мы переходим, тем с большими трудностями мы встречаемся. Период раннего средневековья является в этом отношении наименее сложным.

Далее, говоря о необходимости изучать духовную жизнь средневекового общества, надо иметь в виду, что исследователя-марксиста не могут интересовать любые вопросы, имеющие отношение к этой области. Исследование идеологических явлений в феодальном обществе должно быть связано с неким предварительным их отбором. Это значит, что при подходе к таким явлениям историк-марксист должен прежде всего решить вопрос о том, какую социальную значимость данные явления имели и, лишь в зависимости от решения этого основного вопроса, заниматься дальнейшим их изучением.

Решение этого вопроса особенно важно потому, что в духовной жизни феодального общества очень большое место занимала религия, хотя и являвшаяся, подобно всем прочим

тическое движение вынуждено было принимать теологическую форму. Чувства масс вскормлены были исключительно религиозной пищей; поэтому, чтобы вызвать бурное движение, необходимо было собственные интересы этих масс представлять им в религиозной одежде». Ф. Энгельс. Людвиг Фейербах. К. Маркс и Ф. Энгельс. Избр. произв., т. II, стр. 379.

[1] К. Маркс и Ф. Энгельс. Манифест Коммунистической партии, стр. 32—33.

формам идеологии, отражением конкретной действительности, однако отражавшая эту действительность, по определению Маркса и Энгельса, лишь фантастическим или превратным образом. «...всякая религия,— писал Энгельс,— является не чем иным, как фантастическим отражением в головах людей тех внешних сил, которые господствуют над ними в их повседневной жизни,— отражением, в котором земные силы принимают форму неземных» [1]. То же самое отмечал и Маркс, называя религию фантастическим воплощением человеческого существа [2] и требуя, чтобы при изучении ее истории последователи материалистического метода стремились бы не к тому, чтобы посредством анализа отыскать земное ядро причудливых религиозных представлений, а к тому, чтобы вывести из отношений реальной жизни соответствующие им религиозные формы. «Последний метод,— подчеркивал Маркс,— есть единственно материалистический, а следовательно, единственно научный метод» [3].

Вот почему при подходе к исследованию идеологической жизни средневекового общества историка-марксиста не может интересовать то, что издавна привлекало и привлекает к себе внимание всех буржуазных историков, а именно — скрупулезное изучение средневекового богословия и всех «тонкостей» средневековой схоластики, подробное рассмотрение католических догматов с точки зрения их содержания и развития, детальнейшее сопоставление католического и протестантского вероучений и т. д. Историка-марксиста, изучающего идеологические явления эпохи средневековья, интересуют принципиально иные вопросы, и прежде всего вопрос о том, каково было классовое содержание этих явлений. С этой же точки зрения должна рассматриваться и религия, выступавшая в феодальном обществе как идеология господствующего класса.

«Бог,— писал Ленин,— есть (исторически и житейски) прежде всего комплекс идей, порожденных тупой придавленностью человека и внешней природой и классовым гнетом,— идей, *закрепляющих* эту придавленность, *усыпляющих* классовую борьбу» [4]. Религия в феодальном обществе являлась одним из мощных средств утверждения и сохранения классового господства эксплуататоров. Обещая небесное блаженство в награду за земные страдания, церковь всеми силами отвлекала народные массы от борьбы с феодалами, неизменно

---

[1] Ф. Энгельс. Анти-Дюринг, Госполитиздат, 1951, стр. 299.

[2] См. К. Маркс. К критике гегелевской философии права. К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. I, стр. 385.

[3] К. Маркс. Капитал, т. I, 1952, стр. 378, примечание.

[4] В. И. Ленин. Письмо А. М. Горькому. Соч., т. 35, стр. 93.

оправдывала феодальную эксплуатацию и настойчиво пыталась воспитать трудящихся в духе полной покорности их господам. «Вследствие этого могущественного влияния христианства,— отмечали основоположники марксизма,— освобождение крепостных сопровождалось наиболее кровопролитной и ожесточенной борьбой именно *с духовными* феодалами и было доведено до конца вопреки ропоту и возмущению воплощенного в попах христианства» [1]. Могущественное влияние христианства сказалось со всей силой и на духовной культуре средневекового общества. Вот почему изучение этой культуры сопряжено с необходимостью тщательно отделять действительно важные с исторической точки зрения моменты ее развития от бесконечных и не имеющих никакой исторической ценности богословско-церковных напластований.

Изучение форм общественного сознания представляет тем большую сложность, чем далее отстоят они от экономического базиса. При этом главная трудность их изучения заключается вовсе не в том, чтобы исследовать их, когда они рассматриваются изолированно, а в том, чтобы понять, почему они стали возможны в исследуемую эпоху и на какой именно почве они возникли и выросли.

Изучить систему взглядов того или иного мыслителя не так уж трудно, еще легче последовательно изложить его взгляды [2], гораздо труднее определить то, что может быть названо их общественным содержанием, и установить связь этих взглядов с другими явлениями окружавшей мыслителя действительности, явлениями экономическими, социальными и по-

---

[1] К. Маркс и Ф. Энгельс. Немецкая идеология. Соч., т. IV, стр. 198. Реакционная роль христианства была отмечена Энгельсом и в отношении рабства. «Христианство,— писал он,— совершенно неповинно в постепенном отмирании античного рабства. Оно в течение целых столетий уживалось в Римской империи с рабством и впоследствии никогда не препятствовало работорговле у христиан, ни у германцев на севере, ни у венецианцев на Средиземном море, ни позднейшей торговле неграми». Ф. Энгельс. Происхождение семьи, частной собственности и государства. Госполитиздат, 1952, стр. 155.

[2] Этим обычно и занимаются буржуазные историки, придерживающиеся чисто идеалистической схемы филиации идей. Весьма ярким примером является упоминавшаяся уже ранее книга Г. Тэйлора «Средневековое мышление. История развития мысли и чувства в средние века», вышедшая в Нью-Йорке первым изданием еще в 1911 г., а четвертым — в Кэмбридже (Массачусетс) в 1951 г. Характернейшей особенностью этой объемистой двухтомной работы является полное игнорирование ее автором социально-экономической действительности и лишь случайное привлечение фактов из истории политической. Автор даже не задается вопросом о положении народных масс и обходит абсолютным молчанием их борьбу с феодалами.

Средневековое мышление предстает перед читателем книги Г. Тэйлора в именах деятелей католической церкви, начиная от Августина и кончая Фомой Аквинским, как вершиной средневековой мысли, «чарующим» авто-

литическими. Еще труднее понять, каким образом тот или иной способ производства материальной жизни человеческого общества обусловливает, в конечном счете, его духовное развитие. А это и есть основная задача историка, занимающегося изучением идеологических явлений прошлого.

Трудности исследования вопросов, относящихся к истории духовной культуры феодального общества, связаны не только с их особой спецификой, но и с недостаточностью их разработки в советской историографии. Решение этих вопросов требует, несомненно, усилий со стороны целого коллектива советских медиевистов, что прекрасно сознает и автор настоящей монографии, рассматривающий ее лишь как попытку поставить и разрешить некоторые вопросы, касающиеся данной области.

«Средневековье,— указывал Энгельс,— развилось на совершенно примитивной основе. Оно стерло с лица земли древнюю цивилизацию, древнюю философию, политику и юриспруденцию, чтобы начать во всем с самого начала. Единственным, что оно заимствовало от погибшего древнего мира, было христианство и несколько полуразрушенных, утративших всю свою прежнюю цивилизацию городов. В результате этого, как это бывает на всех ранних ступенях развития, монополия на интеллектуальное образование досталась попам и само образование приняло тем самым преимущественно богословский характер» [1]. Католическая церковь рассматривала монополию на образование как свое естественное и непререкаемое право; «...феодальная организация церкви,— писал Энгельс в статье «Юридический социализм»,— освящала религией светский феодальный государственный строй. Духовенство к тому же было единственным образованным классом. Отсюда само собой вытекало, что церковная догма была исходным моментом и основой всякого мышления. Юриспруденция, естествознание, философия — все содержание этих наук приводилось в соответствие с учением церкви» [2]. Культура Западной Европы в период раннего средневековья (V—X вв.) получила церковную окраску. Античную философию вытеснило

ра книги «совершенством своей философии» (т. II, стр. 422). Все остальные культурные явления, как, например, голиардическая поэзия, рассматриваются автором крайне бегло и лишь с точки зрения чисто формального литературного анализа (количество ударений в строках, строй стихосложения и пр.). Содержание голиардической поэзии автора книги ни в малейшей степени не занимает. Подобные книги, неслучайно превозносимые современной буржуазной американской критикой, никакой научной ценности не представляют.

[1] Ф. Энгельс. Крестьянская война в Германии, стр. 33.

[2] Ф. Энгельс. Юридический социализм. К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. XVI, ч. 1, стр. 295.

католическое богословие, исчезли тесно связанные в древности с философией математические и естественные дисциплины. Гениальные, по выражению Энгельса, натурфилософские догадки древних были отвергнуты и «забыты» как абсолютно несовместимые с учением церкви[1]. Литература свелась к житиям святых, история — к монастырским хроникам. На службу церкви были поставлены поэзия, музыка и все изобразительные искусства. Отныне в течение долгих столетий лишь клир поставлял для господствующего класса необходимых ему образованных, т. е. просто грамотных людей, и все обучение было полностью монополизировано духовенством.

Это не значит, конечно, что монополия церкви в области духовной культуры в период раннего средневековья явилась следствием мирного и естественного развития. Монополия эта возникла не сразу и утвердилась лишь в результате острой борьбы господствующего класса (рассматривавшего церковь и христианское учение как свое идеологическое орудие) с народными массами. Об этом свидетельствуют те жесточайшие преследования, которым католическая церковь подвергала и представителей антицерковных народных верований, и представителей народного творчества на всех этапах развития средневекового общества.

Всеобщее господство натурально-хозяйственных отношений, почти полное прекращение торговли и повсеместный разрыв прежних экономических, политических и культурных связей,— все это исключало возможность хоть сколько-нибудь широкого развития образования в период раннего средневековья. Все школы, которые существовали в эту эпоху, находились в руках католической церкви. Она утверждала программу школьных занятий. Она же определяла и отбирала весь контингент учащихся, формируя церковную иерархию, способную охранять существующие общественные отношения и примирять угнетенные народные массы с их положением. При этом церковь требовала от своих служителей в сущности очень малого — знания нескольких молитв, умения читать по-латыни, хотя бы и не понимая прочитанного, и знакомства с порядком церковных служб. Это было немного, но и это немногое будущий член католической иерархии мог получить только путем предварительного обучения. Отсюда стремление церкви к организации церковных школ.

Сообщая своим слушателям формальные знания, церковь вынуждена была воспользоваться теми элементами светского образования, которые достались феодальному обществу от по-

[1] См. Ф. Энгельс. Диалектика природы. Госполитиздат, 1952, стр. 3.

гибшего древнего мира и без которых христианские догматы, воспринятые средневековьем от античности, остались бы просто непонятыми. И библия, и сочинения церковных писателей были доступны западноевропейскому средневековью лишь на латинском языке. Вот почему, приспособив отдельные элементы античной культуры к своим потребностям, церковь, сложившаяся как организация в условиях гибели рабовладельческого общества, явилась невольной их «хранительницей». Первая попытка свести воедино элементы античных знаний, которые церковь считала необходимым использовать в своих целях, была сделана еще в V в. Марцианом Капеллой. В книге «О браке филологии и Меркурия» он дал краткое изложение тех предметов, которые лежали в основе обучения в античной школе. Это были так называемые семь «свободных искусств», т. е. грамматика, риторика, диалектика, геометрия, арифметика, астрономия и музыка. В VI в. Боэций и Кассиодор разделили названные семь «искусств» на тривиум (первые три «искусства») и квадривиум (остальные четыре «искусства»). Тривиум считался начальной ступенью обучения, квадривиум — высшей. В таком виде эти предметы вошли во все средневековые учебники и сохранились до XV в.

Но семь «свободных искусств», преподававшихся в монастырских школах, представляли лишь жалкие остатки того, чему обучали в школах античности. Риторика рассматривалась лишь как предмет, который учит церковному красноречию и умению литературно оформлять свои мысли. Диалектика или вернее формальная логика — как «служанка теологии», помогающая церкви в ее борьбе с ересями; арифметика — как предмет, облегчающий религиозно-мистическое истолкование чисел, встречающихся в писании. Под геометрией понимались самые фантастические сведения, относящиеся к описанию земли; музыка рассматривалась как необходимая принадлежность церковной службы; под астрономией понимали предмет, позволяющий определить сроки наступления церковных праздников. В целом астрономические представления были крайне абсурдны: так, например, церковь решительно отвергала учение о шарообразности земли, считала Иерусалим ее центром и т. д. Всякое знание, утверждали представители церковной образованности, полезно лишь постольку, поскольку оно помогает усвоению церковного учения. Поэтому античные авторы, изучавшиеся при прохождении тривиума или квадривиума, как правило, фальсифицировались, из их произведений старательно выхолащивалось все, что так или иначе не гармонировало с церковными требованиями и могло побудить человека стремиться к приобретению знаний, основанных на опыте. При этом монахи безжалостно уничтожали ценнейшие рукописи

античных авторов, счищая прежний текст и используя после этого дорогостоящий пергамент для записи полуграмотных религиозных преданий.

Оказавшись вынужденной допустить в своих школах элементы античных семи «свободных» или «светских» искусств («septem artes liberales» или «septem artes saeculares»), христианская церковь в то же время устами своих представителей заклеймила светское знание, не подчиненное полностью церковным интересам.

Рассматривая отношение христианской церкви к философским системам прошлого, Маркс указывал, что «...христианство... не может согласоваться с разумом, так как «светский» разум находится в противоречии с «духовным» разумом, что Тертуллиан выразил уже своей классической формулой: «verum est, quia absurdum est» (это истинно, ибо нелепо). Мы только спросим,— писал Маркс далее,— как можно доказать согласованность выводов науки с учением религии, если мы не принудим ее раствориться в религии...» [1]. А Энгельс, характеризуя учение христианской церкви, утверждал, что весь дух этого учения абсолютно враждебен «...всякому рационалистическому воззрению» [2].

Резко отрицательное отношение к античной культуре было присуще церковным писателям Запада уже с первых веков нашей эры. Начиная с Тертуллиана (конец II — начало III в.) — глашатая абсолютной несовместимости «светского» разума и религии — и кончая папой Григорием I (590—604 гг.), активно боровшимися с распространением «свободных искусств» на Западе, все наиболее видные представители церкви выступали против малейшей самостоятельности «свободных искусств» по отношению к богословию и, отвергая категорически большую часть античного «наследства» как неприемлемого для церкви, отводили оставшейся части сугубо служебное и целиком подчиненное теологии положение.

Наиболее ярко отрицательное отношение церкви к светским знаниям выразил, как мы уже указали, Тертуллиан, заявивший, что после евангелия нет больше нужды ни в каком исследовании и что измышленные человеком «искусства» являются порождением дьявола. Истинный христианин, утверждал Тертуллиан, обязан презирать философию как «безумие этого мира», ибо всякое философствование неизбежно ведет к ереси, а сами понятия философа и христианина

[1] К. Маркс. Передовица «Кельнской газеты», № 179. К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. I, стр. 181—182.

[2] Ф. Энгельс. Прогресс движения за социальную реформу на континенте. К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. II, стр. 400.

диаметрально противоположны. Не знать ничего противного «истинам» христианской веры — таков главный долг христианина, говорил Тертуллиан, отрицая необходимость какого-либо изучения античной литературы христианами. Резко противопоставляя знанию веру, Тертуллиан объявлял в качестве единственного источника истинного познания — «божественное откровение» и решительно отвергал человеческий разум со всеми его достижениями.

Менее определенно, но в сущности тот же самый взгляд на культурное наследство древнего мира высказывали и такие «столпы» христианской церкви на Западе, как Иероним (340—420 гг.) и Августин (354—430 гг.) — свидетели первого падения «вечного Рима» под ударами рабов и вестготских завоевателей.

Сочинения Иеронима полны рассуждений о том, что пристрастие к античным писателям и изучение их сочинений несовместимы с обязанностями христианина и что невозможно являться одновременно христианином и цицеронианцем. Августин же, заклеймивший «языческий» Рим как земное, предназначенное к неизбежной гибели «государство дьявола», перенес свое отношение к Риму и на античную культуру.

Объявив недозволенными для христиан все труды математиков и физиков, точно так же как и все произведения античного искусства и поэзии, он оставил вне запрета лишь диалектику и риторику, рассматривая их как «искусства, полезные при изучении писания».

Точку зрения Тертуллиана, Иеронима и Августина на отношение христианства к античному знанию целиком поддержал Карфагенский церковный собор 436 г., принявший постановление о том, что епископам вовсе не подобает читать книги язычников.

Еще решительнее на этот счет высказывался папа Григорий I, посвятивший всю свою деятельность упрочению папской власти в Италии и утверждению господства римской церкви над всеми народами и племенами Запада от Британии до Лангобардии.

О принципиально враждебном отношении к светскому знанию этого папы свидетельствует его письмо к епископу Дезидерию, которое с полным правом может рассматриваться как своеобразный манифест католической церкви по данному вопросу.

Обращаясь к епископу Дезидерию, Григорий I писал: «Нам так много хорошего говорили о ваших занятиях, и в сердце нашем потому родилась столь великая радость, что она

не позволила бы отказать вам в том, о чем вы просите. Но потом дошло до нас то, о чем мы не можем вспомнить без стыда, а именно, что ты обучаешь кого-то грамматике. Известие об этом поступке, к которому мы чувствуем великое презрение, произвело на нас впечатление очень тяжелое, так что все то, о чем я говорил выше, обратилось для меня в горе и печаль: одними устами нельзя воздавать хвалу Христу вместе с хвалами Юпитеру. Ты сам подумай, как преступно и неприлично поступают епископы, воспевающие то, что не согласится воспевать даже светский набожный человек... Итак, если вы докажете ясно, что все рассказанное о вас ложно, что вы не занимаетесь вздорными светскими науками, тогда мы будем прославлять господа нашего, который не допустил оскверниться устам вашим богохульною хвалою такого, о чем нельзя и молвить. В таком только случае спокойно и без сомнений мы подумаем о разрешении вам того, о чем вы просите» [1].

Письмо папы Григория I к Дезидерию ясно показывает, что принципиальное отношение западной церкви к античной культуре в начале VII в. осталось таким же, каким оно было при Тертуллиане, т. е. четыре столетия назад. Отрицание светского знания и требование от служителей церкви решительного отказа от изучения «свободных искусств» в качестве самостоятельных предметов свидетельствуют о полном единстве Григория I со всеми его предшественниками.

Вопрос об отношении христианской церкви к античному образованию, решенный «теоретически» видными представителями церковной иерархии, практическое свое разрешение нашел в церковных школах.

До нас дошло мало сведений об организации и истории этих школ до времени Карла Великого или до так называемого «каролингского возрождения». Но из того, что нам известно, ясно одно: единственной задачей всех этих ранних церковных школок была подготовка служителей католической церкви. «Приходские священники», гласило постановление Вэзонского собора 529 г., которое необходимо рассматривать как постановление, отражавшее насущные интересы церкви, «должны брать к себе в дом молодых учеников, воспитывать их отечески и учить псалмам, богослужебному чтению и закону божию, чтобы приготовить себе из них достойных преемников» [2].

[1] Gregorii I Epistola 54 ad Desiderium Galliae episcopum. Migne, PL., t. 77, col. 1171—1172.

[2] Mansi Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio, t. VIII, p. 726.

В соответствии с этой задачей определялось и содержание школьных занятий, сводившееся к обучению молитвам, умению читать по-латыни священное писание и знанию порядка церковных служб. Лица, чьи знания выходили за пределы подобной программы, являлись в франкском государстве V—VIII вв. редчайшими исключениями[1]. И даже Григорий Турский, известный летописец франков второй половины VI в. (540—594 гг.), писал о себе, что он не знаком ни с риторическими писаниями, ни с искусством грамматики. Прежние городские и имперские школы на территории Галлии к этому времени бесследно исчезли, и в источниках уже не встречается ни одного упоминания о какой-либо крупной публичной школе. В это время там действовали лишь епископальные и монастырские школы, весьма немногочисленные и с чрезвычайно скудной и жалкой программой обучения[2]. Даже «Институции» Кассиодора, заключавшие в себе начала античных «свободных искусств», являлись для епископальных и монастырских школ докаролингской Галлии недоступной вершиной знания.

Образование в новом обществе, возникшем на развалинах Римской империи, носило примитивный характер и, будучи крайне ограниченным по объему, свидетельствовало о том, что христианская церковь не ставила своей целью сохранить и продолжить традиции античных школ, несовместимые с церковными доктринами. Церковь не была, да и не могла быть заинтересована в сохранении всего доставшегося ей культурного наследства и, вынужденная обращаться к последнему, старалась его использовать лишь в своих, чисто церковных целях. Видеть в католической церкви наследницу и хранительницу античной культуры даже в период раннего средневековья ни в коем случае нельзя. Церковь последовательно выступала против светского знания, максимально сокращала преподавание «свободных искусств» в своих школах и усиленно добивалась того, чтобы даже в этом урезанном объеме светское знание не играло никакой самостоятельной роли и было всецело подчинено целям церкви. Решительное разоблачение лживых, фальсифицирующих подлинную историю, легенд современной реакционнейшей буржуазной

---

[1] С. В. Ешевский. Аполлинарий Сидоний. Соч., т. III, М., 1870.

[2] Рассматривая положение школ в докаролингскую эпоху, В. Преображенский, изучавший данный вопрос, указывает, что почти единственным источником, из которого можно почерпнуть данные относительно состояния этих школ, являются всевозможные жития. Но эти данные, говорит Преображенский, очень отрывочны и большей частью фиксируют лишь самый факт существования той или иной школы. См. В. Преображенский. Восточные и западные школы во времена Карла Великого. СПб., 1881, стр. 336.

историографии [1], изображающей христианскую церковь не только в роли создательницы всей средневековой культуры, но и в роли спасительницы культуры античной, является одной из важнейших задач советских историков-медиевистов.

«Каролингское возрождение», связываемое буржуазной историографией непосредственно с личностью Карла Великого [2], не нарушило монополии церкви в области образования и не создало в этой области ничего принципиально нового.

Церковь продолжала оставаться в ней полновластной хозяйкой и пользовалась этим для всемерного упрочения экономических, социальных и политических позиций господствующего класса, частью которого она являлась. Укрепляя церковный авторитет путем создания слоя грамотных клириков, одновременно используемых и на государственной службе, Каролинги оставили всю монополию на образование в руках церкви и ни в какой степени не изменили существовавших до этого порядков [3].

---

[1] См., например, работы таких фальсификаторов истории, как д'Ирсей, Бельперрон, Парэ, Элиот, Дуглас, Тейлор и других, упомянутых в нашем введении.

[2] Например, католический историк Л. Мэтр писал в своей работе, посвященной истории монастырских и епископальных школ во Франции, следующее: «Карл Великий останется для нас навсегда человеком, возродившим во Франции литературу, в том смысле, что, вызвав к жизни епископальные и монастырские школы, он даровал науке такое убежище, в котором она могла дожидаться более счастливых времен, пользуясь миром» (L. Maître. Les écoles épiscopales et monastiques de l'occident, Paris, 1866, p. 17). А упомянутый выше В. Преображенский указывал: «При большой любви к наукам Карл, естественно, не мог равнодушно смотреть на невежество своих подданных. Поднятие образования в государстве составляло одну из величайших забот его правления. Восстановление западно-римской империи под скипетром Карла внушило ему мечту о восстановлении образования во всем его блеске» (В. Преображенский. Восточные и западные школы во времена Карла Великого, стр. 61). Далее мы показываем, что подобные, апологетические по отношению к Карлу Великому заявления являются абсолютно ложными, ибо и содержание «каролингского возрождения», и конкретные формы его проявления, и характер, который носила культура в эпоху Карла Великого, свидетельствуют о том, что ни о каком восстановлении образования, если мыслить под этим восстановлением возрождение образования античного, не могло быть и речи. Подробнее о буржуазной историографии, посвященной проблеме «каролингского возрождения», см. в статье советского историка Б. Я. Рамма «Каролингское возрождение» и проблемы школьной образованности в раннем средневековье». «Ученые записки ЛГПИ», т. V, 1940, стр. 89—91.

[3] Мы никак не можем согласиться с выводами советского исследователя Б. Я. Рамма, усматривающего в «каролингском возрождении» борьбу двух начал — светского, представленного Карлом Великим, и церковного, представленного духовенством, защищавшим свою монополию на идеологическом фронте, ибо монополия духовенства в области идеологии, направ-

Некоторое оживление деятельности духовенства и представителей императорской власти в организации церковных школ во второй половине VIII и в начале IX в. было вызвано бурным процессом феодализации, происходившим в это время в Западной Европе и связанным с глубочайшими социально-экономическими сдвигами в жизни общества, т. е. с полным переворотом в отношениях землевладения, который привел к усилению как светских, так и духовных феодалов. Потребность господствующего класса в определенном единстве, в целях совместной борьбы с закрепощаемым и лишаемым земли крестьянством, а также в целях захвата новых территорий вызвала к жизни империю Карла Великого, представлявшую временное и непрочное, не имевшее своей экономической базы военно-административное объединение. Социально-экономическое и политическое угнетение народных масс со стороны господствующего класса феодалов требовало постоянного идеологического воздействия на эти массы. Роль католической церкви, освящавшей своим авторитетом непрерывно усиливавшуюся феодальную эксплуатацию, становилась все более значительной. Феодалы нуждались во все более многочисленном духовенстве, и притом в духовенстве грамотном, которое могло бы влиять на народные массы своею проповедью.

Кроме того, в грамотных людях нуждался и государственный аппарат империи, несмотря на всю примитивность его

ленная против народных масс, ни в какой степени не противоречила интересам императорской власти, а наоборот, полностью им соответствовала (см. Б. Я. Рамм. «Каролингское возрождение», стр. 97—98). Точно так же мы не можем согласиться и с тем, что, по мнению Б. Я. Рамма, «каролингское возрождение» являлось широким культурным движением, захватившим, в первую очередь, «отнюдь не правящую верхушку общества» (там же, стр. 103).

Совершенно правильно отвергнув точку зрения буржуазных историков, доказывавших отсутствие какой-либо народной культуры в эпоху Карла Великого, Б. Я. Рамм пришел к абсолютно неверному выводу о том, что эта культура была непосредственно связана с деятельностью Карла Великого в области просвещения. Б. Я. Рамм пишет: «Церковно-монастырская школа изображается ими не как общекультурное явление, служившее в какой-то степени прогрессивным элементам в историческом развитии всего народа, а лишь как исключительная монопольная привилегия правящего класса феодалов» (там же, стр. 103). На такой же неверной «надклассовой» точке зрения стоит и другой советский исследователь — музыковед Р. И. Грубер, рисующий в своем обширном исследовании, посвященном истории музыкальной культуры, Карла Великого как всеобщего «просветителя», стремившегося внести культуру «в самые различные слои населения» — знать, духовенство и народные массы. «Основные мероприятия Карла Великого в области культуры — настойчивое проведение политики просветительства, охватившей самые различные слои населения,— пишет Грубер,— знать... духовенство... простолюдинов, для обучения которых Карлом были созданы первоначальные школы грамотности» (Р. И. Грубер. История музыкальной культуры, т. I, ч. I, М., 1941, стр. 478).

организационных, финансовых, контролирующих и дипломатических функций.

Карл Великий, как подлинный выразитель интересов своего класса, не мог не обратить внимания на необходимость принятия определенных мер в области просвещения. Известное оживление этой деятельности и получило в буржуазной историографии весьма громкое название «каролингского возрождения», отнюдь не соответствующее его реальному содержанию.

Задачи, которые стояли перед школами Карла Великого, были отчетливо сформулированы наиболее видным деятелем «каролингского возрождения» — Алкуином. В одном из писем к Карлу Великому, характеризуя свою деятельность в турской школе, Алкуин писал: «Тружусь я много над многим для того, чтобы воспитать многих на пользу святой божьей церкви и для украшения вашей императорской власти» [1].

К осуществлению этих задач и была направлена вся законодательная деятельность Карла Великого в области просвещения.

По свидетельству биографа Карла — Эйнгарда, которое сделалось в буржуазной исторической литературе общим местом, Карл Великий «с большим прилежанием занимался свободными искусствами и, высоко ценя ученых, оказывал им великие почести». Грамматике, писал Эйнгард, Карл обучался у Петра Пизанского, риторике, диалектике и астрономии — у Алкуина. Карл любил музыку и охотно слушал чтение вслух, избирая для этого описания жизни древних или чаще всего сочинение Августина «О граде божьем». Хорошо владея латинским языком, он не отличался таким же знанием греческого и «...по-гречески более понимал, нежели говорил» [2]. Таков портрет Карла, нарисованный его биографом. С легкой руки Эйнгарда Карл и вошел в сочинения всех последующих историков как покровитель «свободных искусств» в империи и как выдающийся просветитель VIII—IX вв. [3]

Но верен ли этот портрет и соответствовал ли он действительности? Безусловно, нет, ибо законодательная деятельность

---

[1] Alcuini, Epistola 43 ad Carolum Magnum. Migne, PL, t. 100, col. 208.

[2] Einhardi Vita Caroli imperatoris. Ibidem, t. 97, col. 48—50.

[3] Весьма распространенный взгляд на то, что «свободные искусства» получили в эпоху Карла Великого большое развитие, характерен для всех буржуазных историков, занимавшихся этим вопросом. Значение «просветительского» законодательства Карла Великого при этом невероятно преувеличивается, а истинный характер каролингской культуры искажается.

Карла Великого в области образования определялась не его личным интересом к произведениям древних авторов и не его участием в литературном дворцовом кружке, весьма громко именовавшемся «Академией», а совсем другим. Законодательная деятельность Карла Великого определялась насущными потребностями господствующего класса, и прежде всего его нуждою в таком духовенстве, которое было бы способно успешно воздействовать на народные массы в условиях все возраставшей феодальной эксплуатации. Именно этой цели и были подчинены капитулярии Карла Великого, касавшиеся «просвещения».

Наиболее ранним предписанием Карла Великого в этой области было его послание к фульдскому аббату Баугульфу, которое тот был обязан распространить по другим монастырям (787 г.). Содержание этого часто цитируемого в литературе послания сводилось к следующему: Карл сообщал Баугульфу о том, что совместно со своими советниками он решил предписать всем монастырям, находящимся в непосредственном ведении короны, организацию первоначального обучения грамоте. Ибо, писал Карл, из писем, которые присылаются ему из различных монастырей, явствует, что правильные по смыслу вещи выражаются крайне несовершенным образом. «Вследствие этого,— заявлял Карл в своем послании,— мы начали бояться, что если так ничтожно искусство письма, то еще менее может быть должного уменья и понимания священного писания» [1], а это недопустимо для пастырей, обязанных наставлять народ.

Через два года после письма к Баугульфу (789 г.) Карл обнародовал новые капитулярии, в которых он требовал от монахов обязательного изучения латинского песнопения в церквах и организации монастырских школ для обучения будущих клириков — чтению, счету, письму и пению [2]. В 802 г. на соборе в Э-ла-Шапель Карл определил ту сумму знаний, которые он считал необходимыми для клириков (знание священного писания, псалтыри, порядка церковных служб, счета и пения). В 805 г. Карл Великий вновь повторил свои распоряжения относительно обязательного обучения клириков чтению, счету, пению и т. д.

Предписания императора были подтверждены Шалонским собором 813 г., отметившим настоятельную необходимость организации церковных школ, в которых преподавались бы грамота и священное писание. Классовый характер всего «каролингского возрождения» вскрывается в этом постановлении с

[1] Caroli Magni Epistola ad Baugulfum. Migne, PL, t. 98, col. 896.
[2] Caroli Mangi Capitularia. Ibidem, t. 97, col. 176.

полнейшей ясностью. Епископам, говорилось там, «должно учреждать школы, в которых бы преподавались обычные школьные науки и книги священного писания», дабы из этих школ выходили бы люди, являющиеся «солью земли», т. е. «такие люди, которые могли бы иметь особенное значение среди простого народа и наука которых могла бы быть противопоставлена не только различным ересям, но и ухищрениям антихриста» [1]. Страх церкви перед народными еретическими движениями и ее стремление держать народные массы в беспрекословном повиновении феодалам чувствуются в каждой строчке шалонского постановления.

Уделяя столь большое внимание образованию духовенства, Карл Великий совсем не стремился к повышению образовательного уровня мирян, если только дело не шло о детях, предназначенных к тому, чтобы войти впоследствии в духовное сословие. Миряне, по мысли Карла Великого, должны были обучаться лишь «истинам» религии и символу веры, как это устанавливалось в капитулярии 794 г. [2] Аналогичные требования повторялись в капитуляриях Карла Великого не один раз. Наставления народа в религиозном духе он требовал в капитулярии 801 г. [3] Капитулярием 802 г. все миряне под страхом церковного наказания обязывались знать символ веры и молитву «отче наш» [4], капитулярием 804 г. определялся характер церковных наказаний (пост и т. д.) для тех, кто не желал знать символа [5], и т. д. Королевские посланцы и графы были обязаны наблюдать за проведением этих распоряжений в жизнь.

Таким образом, все «заботы» Карла Великого о просвещении, всячески превозносимые буржуазной историографией, сводились в действительности к созданию грамотного клира и к вколачиванию в головы мирян начал христианской религии, т. е. к расширению влияния католического духовенства на народные массы.

Несомненно, что в этих же целях франкфуртским капитулярием 794 г. Карл Великий разрешил католическому духовенству употребление в церкви народных языков [6]. Характеризуя империи рабского и средневековых периодов, И. В. Сталин указывал: «Эти империи не только не имели, но и не могли иметь единого для империи и понятного для всех членов империи языка. Они представляли конгломерат племён и народ-

[1] Mansi Sacrorum conciliorum... collectio, t. XIV, p. 94.
[2] Caroli Magni Capitularia. Migne, PL, t. 97, col. 197.
[3] Ibidem, col. 217—218.
[4] Ibidem, col. 247.
[5] Ibidem, col. 281—282.
[6] Ibidem, col. 198.

ностей, живших своей жизнью и имевших свои языки»[1]. Латинский язык, на котором составлялись официальные документы и который употреблялся при совершении церковных служб, являлся в руках католической церкви сильнейшим оружием, препятствовавшим распространению грамотности в широких кругах феодального общества и сохранявшим за католическим клиром всю полноту монополии на образование. Народные массы империи Карла Великого латинского языка не понимали; «...те племена и народности, которые входили в состав империи, имели свою экономическую базу и имели свои издавна сложившиеся языки»[2]. Языки эти были общенародные, общие для племен и народностей и понятные для них. Заинтересованные в том, чтобы упрочить особое положение образованного клира, а народные массы держать в состоянии полной безграмотности, представители императорской власти и церкви в то же самое время не могли не считаться с тем фактом, что произнесение церковных проповедей на совершенно чуждом народным массам языке не достигает цели. Отсюда отмеченное выше предписание Карла Великого и постановления церковных соборов 813 г., которые следовали по пути, проложенному Карлом. Предписывая клирикам неусыпную заботу о религиозной проповеди среди народа, эти соборы давали официальные разрешения на употребление народных языков как в самой церкви, так и в церковных школах. Так, например, решение Майнцского собора гласило: «Пусть священники постоянно убеждают христианский народ изучать символ веры и отче наш. Тех, которые пренебрегают этим, повелеваем карать постом или иными наказаниями... Кто иначе не может, то пусть учится этому на родном языке»[3]. То же самое мы читаем в решении Реймского собора: «Епископы должны стараться возвещать поучения и беседы святых отцов согласно с особенностями языка, так чтобы все в состоянии были понять их»[4]. То же самое мы находим и в постановлениях Турского собора[5]. Классовый смысл подобных решений абсолютно ясен, и сами эти решения не нуждаются в каких-либо дополнительных комментариях.

Таким образом, и в капитуляриях Карла Великого, и в постановлениях собиравшихся при нем церковных соборов речь шла не о широком развитии школ и повышении общего образовательного уровня, не о подъеме культуры во всех слоях

---

[1] И. Сталин. Марксизм и вопросы языкознания, стр. 12.
[2] Там же, стр. 12—13.
[3] Mansi Sacrorum conciliorum... collectio, t XIV, p. 74.
[4] Ibidem, p. 78.
[5] Ibidem, p. 85.

феодального общества [1], но лишь об обучении определенного слоя лиц, способных воздействовать своей проповедью на народные массы. «Просветительские заботы» Карла Великого были направлены на организацию именно церковных школ, и программа занятий во всех этих школах находилась в прямой зависимости от тех функций, которые католическое духовенство несло в каролингской империи в интересах господствующего класса.

О том, что так называемое «каролингское возрождение» ни в какой степени не нарушило монополии католической церкви в области образования, свидетельствует и то обстоятельство, что все наиболее видные представители этого «возрождения», за весьма редкими исключениями, являлись духовными лицами и со своею деятельностью в качестве руководителей школ совмещали обязанности церковнослужителей.

Не имея в империи учителей, способных возглавить необходимые для подготовки клириков школы, Карл Великий с первых же лет своего царствования занялся «импортом» церковных учителей. Так, во время похода в Италию в 774 г. он вывез оттуда Петра Пизанского, диакона Аквилеи, баварца Лейдарда и выходца из Испании гота Теодульфа, известных на Апеннинском полуострове своей образованностью. В 782 г. Карл привлек ко двору воспитанника йоркской школы Алкуина, который сыграл в «каролингском возрождении» очень большую роль. Все эти деятели «возрождения» были клириками. Алкуин был аббатом турского монастыря, Лейдард — лионским архиепископом, Теодульф — епископом Орлеана.

Естественно, что и содержание занятий, которыми руководили все перечисленные лица, было чисто церковным. Элементы античной культуры, дожившие до каролингского времени в виде семи «свободных искусств», рассматривались представителями «каролингского возрождения» лишь как вспомогательное средство при изучении священного писания. Так, в уже упомянутом выше письме к Баугульфу (787 г.) Карл Великий заявлял, что монахи не могут и не должны пренебрегать занятиями и обязаны самым прилежнейшим образом учиться для того, чтобы легче усваивать тексты священного писания. Поскольку, писал Карл, «на страницах писания встречаются схемы, тропы и прочее тому подобное, без сомнения тем скорее духовно поймет все это тот, кто был предварительно наставлен в грамоте» [2].

---

[1] О подъеме культуры во всех слоях феодального общества в правление Карла Великого писал, например, французский историк Ремюза в своей монографии, посвященной Абеляру. См. C. Rémusat. Abélard, t. I, Paris, 1845, p. 9.

[2] Caroli Magni Epistola ad Baugulfum. Migne, PL, t. 98, col. 896.

Никакого самостоятельного значения элементам античной культуры Карл Великий не придавал, и поэтому он ни в какой степени не может рассматриваться нами как покровитель этой культуры и светского знания.

Полное подчинение всех «свободных искусств» богословию характерно и для Алкуина, воспринявшего эту точку зрения еще в йоркской школе, в которой он обучался под руководством йоркских епископов. Несмотря на то, что в йоркской школе преподавались «свободные искусства», а также начатки юриспруденции и медицины, все же и здесь главным было изучение священного писания, а все остальное рассматривалось как второстепенное. Богословие считалось «венцом образования», как говорит Алкуин в поэме, посвященной йоркской церкви [1].

Переезд Алкуина в империю Карла Великого не изменил этих взглядов воспитанника йоркской школы. Неудивительно поэтому, что школа в Туре, созданная Алкуином по предписанию Карла Великого и считавшаяся в то время лучшей школой империи, сыграла роль главного организующего центра церковного образования и явилась своеобразным питомником церковных учительских кадров.

О постоянном и непрерывном стремлении Алкуина рассматривать «свободные искусства» как нечто второстепенное, несамостоятельное и целиком подчиненное «истинному знанию», т. е. богословию, свидетельствуют следующие его высказывания. Так, например, обращаясь к ученикам в своем предисловии к «Грамматике», он писал: «И вы, любезнейшие дети, идите по этим стезям мудрости до тех пор, пока возраст более совершенный и ум более крепкий не приведут вас к вершине священных писаний. Сделайтесь и вы непоколебимыми защитниками веры и истины» [2].

Еще яснее Алкуин выражался в послании к Карлу Великому. Постыдная леность учащихся, говорил Алкуин, не должна быть ответом на благодеяния учителей, ибо Франция может не только стать новыми Афинами, но и даже превзойти их. Ведь «наша славная,— писал он,— преподаваемая мудрость господа превосходит всякую мудрость академической науки. Эта последняя возникла на основе наук платонических и славилась семью искусствами; наша же, сверх того наделенная сполна семью дарами святого духа, превосходит в своем достоинстве светскую мудрость» [3].

---

[1] Alcuini Poema de pontificibus et sanctis ecclesiae eboracensis. Migne, PL, t. 101, col. 841.

[2] Alcuini Grammatica. Ibidem, col. 853—854.

[3] Alcuini Epistola ad dominum regem. Ibidem, t. 100, col. 282.

Всякое сколько-нибудь заметное увлечение древними авторами со стороны его учеников или его современников воспринималось Алкуином как антицерковное деяние. «О, если бы,— восклицал он с возмущением в письме к трирскому епископу Ригбо,— твою душу заполняли бы четыре евангелия, а не 12 книг Энеиды!»[1]

Всякое знание, говорили деятели «каролингского возрождения», полезно лишь постольку, поскольку оно помогает усвоению священного писания. Ясно, что при такой постановке вопроса никакого возрождения «свободных искусств» быть не могло[2]. Составленные Алкуином и его учениками учебные пособия по грамматике, риторике и астрономии являлись весьма слабыми компиляциями из книг Марциана Капеллы и Боэция. Написанные в форме диалогов между учителем и учеником, учебные пособия свидетельствовали о чрезвычайно низком уровне тогдашней образованности. Это доказывает и вся остальная литература каролингского времени, являвшаяся литературою сугубо подражательной. И Алкуин, и его ученики в своих произведениях рабски следовали за античными или же ранними христианскими писателями. Однако необходимо заметить, что внешнее оформление рукописей в это время улучшилось. Повсеместно установилось четкое письмо — каролингский минускул, а сами рукописи украшались миниатюрами и заставками.

Рассматривая образование как свою исключительную монополию, церковь, всецело поддерживаемая в этом представителями каролингского государства, как и прежде, определяла программу всех школьных занятий. Это нашло весьма яркое выражение в решениях Ахенского собора (816 г.), категорически запретившего мирянам посещать внутренние монастырские школы и тем самым еще более подчеркнувшего церковный характер обучения[3].

Решения этого собора, собравшегося всего через два года после смерти Карла Великого, имели особую важность. И не только потому, что они свидетельствовали о желании церкви довести до минимума количество обучающихся мирян, сохранив «образованность» как специфическую привилегию духовенства, но и потому, что они как бы подводили итог всему «каролингскому возрождению» и являлись логическим его завершением.

---

[1] Alcuini Epistola 169 ad pontificem Rigbodum Trevirensis civitatis. Migne, PL, t. 100, col. 442.

[2] Rabani Mauri De clericorum institutione. Ibidem, t. 107, col. 395—405.

[3] Mansi Sacrorum conciliorum... collectio, t. XIV, p. 230.

Одним из наиболее действенных средств, которые церковь использовала для поддержания своей монополии в области образования, являлась личная преемственность учителей. Каждый из них находил себе одного или двух учеников, с которыми занимался особенно тщательно и которым передавал все свои знания. Так как эти ученики в VIII—XI вв. все без исключения принадлежали к духовному званию, монополия церкви в деле создания школ и руководства последними оставалась непоколебимой. Многовековая личная преемственность учителей сохранялась в неприкосновенности до конца XI в., как об этом свидетельствуют многочисленные факты, и была нарушена лишь в XII в., в результате развития городов и появления новых общественных элементов, не связанных лично с церковными бенефициями (магистры свободных искусств, преподававшие за плату, ваганты и пр.).

Алкуин, получивший образование в йоркской школе, передал свои знания Рабану Мавру, учившемуся в турской школе и ставшему затем во главе школы в Фульде. Учеником Рабана Мавра был Серват Люп, основатель школы в феррьерском монастыре. Учеником Сервата Люпа был Гейрик Оксеррский, учивший в оксеррском монастыре, учеником Гейрика Оксеррского — Ремигий Оксеррский, преподававший в Реймсе, и т. д. Через весь IX в. тянется непрерывная цепь от Алкуина до Ремигия.

То же самое мы наблюдаем и в следующем столетии. Ученик Ремигия Оксеррского — Блидульф создает монастырскую школу в Герце; другой ученик Ремигия — Хильдебольд — школу в аббатстве св. Михаила близ Трира; третий ученик Ремигия — Одон — школу в клюнийском аббатстве и т. д.

От выученика барселонской школы Герберта (последовательно архиепископа реймского, равеннского и, наконец, папы Сильвестра II) протягивается другая нить. Подобно Ремигию, Герберт преподавал в реймской школе. Его учеником являлся основатель церковной школы в Шартре — Фульбер (XI в.). Учеником Фульбера был Беренгарий Турский.

Третья линия тянется от Ланфранка, выходца из Италии, основателя школы в Нормандском монастыре Бек. Учеником Ланфранка был известный католический богослов XI в.— Ансельм Кентерберийский. Учеником Ансельма Кентерберийского — Ансельм Ланский, преподававший богословие и имевший многочисленных учеников (начало XII в.). Учеником Ансельма Ланского был Гильом из Шампо — злейший враг Абеляра и основатель школы в аббатстве Сен-Виктор. Учениками Гильома из Шампо были наиболее видные представители Сен-Викторской богословской школы — Гуго, Ришар и т. д.

Можно было бы привести и другие примеры личной преемственности церковных учителей, но и приведенных, как нам кажется, вполне достаточно для того, чтобы понять, что такая преемственность, создававшая чрезвычайно узкий и замкнутый круг «образованных» клириков, служила весьма действенным средством в руках церкви, стремившейся сохранить за собой монополию в области духовной культуры.

И действительно, до XII в. на территории Франции существовали только церковные школы, имевшие главной своей задачей подготовку необходимых для церкви служителей самых различных ступеней церковной иерархии. Так, например, из школы Рабана Мавра в Фульде вышли: Валафрид Страбон — схоластик монастырской школы в Рейхенау, Кандид — схоластик в Фульде, Бернар — аббат монастыря в Гиршфельде, Людберт — аббат Хиршо, Хильдульф — схоластик там же, Карл — архиепископ Майнца, Альфред — епископ Гильдесгейма, Гаймон — епископ Альберштадта, Серват — аббат феррьерский, Фрекульф — епископ Лизье и др. Как известно, и сам Рабан Мавр получил в Майнце архиепископскую кафедру.

Крайне скудное по своему содержанию церковное образование было мизерным и по количеству существовавших школ. И монастырские, и епископальные школы насчитывались во Франции единицами, если не иметь в виду микроскопических монастырских школок, в которых отдельные монахи обучались самым началам грамоты и о которых до нас не дошло никаких точных сведений [1]. Возглавляемые учениками Алкуина или же учениками его учеников, все монастырские и епископальные школы IX в. в той или иной степени подражали организации турской школы и воспроизводили в своих программах, хотя и в урезанном виде, программу последней.

О том, что так называемое «каролингское возрождение» не привело к сколько-нибудь серьезным результатам, свидетельствуют все современные хроники. Из них мы узнаем, что наиболее образованные представители тогдашнего общества строго различали понятия «уметь читать» и «уметь понимать прочитанное», восхваляя последнее, как самую высокую ступень знания. Один из биографов Карла Великого прямо указывает на то, что Карл внимательно следил за безошибочным чтением

---

[1] Так, из школ IX в. на Западе хроники упоминают определенно о школах в реймском, турском, камбрэзийском, оксеррском, феррьерском, фульдском, майнцском, шпейерском и констанцском монастырях, а также о кафедральных школах в Вердене и Орлеане. В хрониках X в. упоминаются дополнительно монастырские школы в Сен-Жерменском аббатстве Парижа и в орлеанском монастыре св. Бенедикта. В XI и XII вв., как это будет показано дальше, количество церковных школ на Западе выросло.

богослужебных книг; он добился того, что во дворце все читали, хотя, добавляет биограф, и не понимали читаемого.

Итак, ограниченность «каролингского возрождения» заключалась не только в том, что оно охватывало крайне узкий и незначительный слой господствующего класса, но и в том что даже охваченные обучением лица зачастую воспринимали те скудные формальные данные, которые им давались — лишь механически.

Характеризуя «каролингское возрождение», необходимо упомянуть и о том строительстве, которое происходило в эпоху Карла Великого. Ограбление завоеванных территорий позволило Карлу заняться возведением дворцовых и церковных построек. Стремясь повысить значение императорской власти и хотя бы до некоторой степени сравняться с византийскими императорами, он приказывал строить дворцы и церкви в Ахене, Вормсе и других местах, где останавливался на более или менее продолжительное время его кочующий двор. При возведении этих построек использовались мраморные колонны, которые по приказу Карла Великого в целом виде вывозились из Равенны и Рима. Происходившее при этом варварское уничтожение античных памятников искусства Карла ни в коей мере не беспокоило. В украшении дворцовых и церковных построек, стиль которых в значительной мере копировал стиль византийских построек в Равенне, участвовали живописцы, скульпторы и резчики по дереву и кости. Однако строительное искусство на Западе в это время было очень несовершенным. Почти все возведенные при Карле постройки, весьма скромные по масштабам, были деревянными и очень быстро погибли, за исключением дворцовой капеллы в Ахене, выстроенной между 796 и 804 гг. и дожившей до нашего времени.

«Каролингское возрождение» продолжалось недолго. Быстрый распад того временного и непрочного военно-административного объединения, которое представляла собою Каролингская империя (особенно после верденского раздела в 843 г.), на ряд крупных и мелких феодальных владений, самостоятельных по отношению друг к другу, а также по отношению к номинально верховной королевской власти, не мог не отразиться на уровне образования. Современные хроники, регистрируя его плачевное состояние в эпоху, последовавшую за распадом империи, отмечали, что королевство франков стало ареной беспокойства и войн, что повсюду кипит междоусобная борьба и что изучение «как священного писания, так и светских искусств находится в полном небрежении» [1]. Свет

---

[1] Servati Lupi abbatis Ferrariensis Epistola 34 ad Altwinum monachum. Migne, PL, t. 119, col. 500—502.

премудрости, заявлял ученик Рабана Мавра — Валафрид Страбон (849 г.), стал в людях редкостью, а ферьерский аббат Серват Люп (ум. в 862 г.) горько жаловался на то, что в его время всякий, желавший научиться чему-нибудь, становился в тягость другим и что невежды старались отыскивать в нем недостатки, относя их не столько за счет слабости человеческой природы, сколько за счет тех знаний, которые данный человек приобрел. «Таким-то путем,— восклицал Серват Люп,— погибли славные карловы начинания». У одних не оказалось охоты к науке, а другие отказались от нее из страха нареканий. «Чтобы в наше время,— писал он далее,— кто-нибудь переходил от грамматики к риторике, а затем по порядку к другим наукам — дело невиданное» [1].

На чрезвычайно низкий образовательный уровень католического духовенства в X в. указывает любопытнейшее обращение веронского епископа Ратерия к подчиненным ему клирикам. (Не забудем, что дело идет об Италии, где образовательный уровень духовенства в массе был выше, чем во Франции.) «Каждый из вас,— писал Ратерий,— должен по возможности иметь у себя рукопись символа веры и господней молитвы, согласную с православным преданием, и вполне ее понимать. По ней, если он умеет, пусть ревностно наставляет проповедью вверенный ему народ; если же нет, то пусть он хотя бы держит эти молитвы у себя в голове и верит». И далее: «Молитвы за обедней надо хорошо понимать, а кто не может, тот по крайней мере должен знать их на память и отчетливо выговаривать». Все молитвы при совершении обрядов необходимо читать так, чтобы, даже не понимая их смысла, уметь заменять по мере надобности мужской род женским и единственное число — множественным [2].

Такова действительная картина церковной деятельности в области духовной культуры в эпоху раннего средневековья, картина, свидетельствующая о том, что монополия церкви на образование, захваченная ею на ранней ступени развития феодального общества, привела к самым жалким результатам. «От древности в наследство,— отмечал Энгельс,— остались Эвклид и солнечная система Птолемея, от арабов — десятичная система счисления, начала алгебры, современное начертание цифр и алхимия,— христианское средневековье не оставило ничего» [3]. Сохранив по необходимости некоторые элементы античной образованности и старательно уничтожив в них вся-

[1] Servati Lupi Epistola ad Eginhardum. Migne, PL, t. 119, col. 433—434.

[2] Ratherii episcopi Veronensis Synodica. Ad presbyteros... Ibidem, t. 136, col. 563—564.

[3] Ф. Энгельс. Диалектика природы, стр. 5.

кое положительное содержание, церковь превратила их в орудие богословия и поставила целиком на службу интересам господствующего класса [1]. Она искусственно ограничила распространение образования узким кругом клириков и поддерживала строжайшую личную преемственность школьных учителей, допуская в состав их только лиц духовного звания. Она разрешала создание лишь монастырских и епископальных школ, готовивших представителей католической иерархии, и препятствовала сколько-нибудь широкому распространению грамотности, ибо одну из главных своих задач, как охранительница и защитница феодальных порядков, церковь видела в том, чтобы держать народные массы в состоянии полного и беспросветного невежества. «Священники,— писал представитель русской революционной мысли А. Н. Радищев в своем знаменитом произведении «Путешествие из Петербурга в Москву»,— хотели, чтобы одни причастники их власти были просвещены, чтобы народ науку почитал божественного происхождения, превыше его понятия и не смел бы оныя коснуться» [2]. Феодально-церковная культура господствующего класса носила ярко выраженный антинародный характер.

ДУХОВНАЯ КУЛЬТУРА КРЕСТЬЯНСКИХ МАСС В ПЕРИОД РАННЕГО СРЕДНЕВЕКОВЬЯ

«В каждую эпоху,— указывали Маркс и Энгельс,— мысли господствующего класса суть господствующие мысли, т. е. тот класс, который представляет собой господствующую *материальную* силу общества, есть в то же время и его господствующая *духовная* сила» [3].

Монополия церкви в области образования отражала господствующее положение феодально-церковной идеологии и духовной культуры в феодальном обществе. Но это отнюдь не значит, что, будучи господствующей, эта культура являлась единственной. На протяжении всего существования классового общества шла борьба двух культур — культуры господствующего класса и культуры эксплуатируемых масс, борьба,

[1] Католическая легенда о том, что в эпоху крушения Римской империи христианская церковь «спасла» от удара «варваров» древнюю цивилизацию, была создана значительно позже эпохи Карла Великого. Современные ему хроники заявляли обратное. Так, одна из них, например, гласила: «Прежде господина короля Карла в Галлии никто не занимался свободными искусствами». Eginhardi abbatis Annales. Migne, PL, t. 104, col. 429.

[2] А. Н. Радищев. Избранные философские произведения, 1949, стр. 152.

[3] К. Маркс и Ф. Энгельс. Немецкая идеология. Соч., т. IV, стр. 36.

происходившая в рамках одного и того же антагонистического общества и являвшаяся более или менее ясным выражением борьбы общественных классов. Подобно тому, как учению церкви, оправдывавшей и защищавшей феодальную эксплуатацию, противостояли народные еретические антифеодальные учения, подобно этому феодально-церковной культуре противостояла культура народная: сказочно-былинный эпос, песенное творчество, музыка, танцы и драматическое действо.

«Народ,— писал А. М. Горький,— не только сила, создающая все материальные ценности, он — единственный и неиссякаемый источник ценностей духовных, первый по времени, красоте и гениальности творчества философ и поэт, создавший все великие поэмы, все трагедии земли и величайшую из них — историю всемирной культуры» [1].

О богатстве духовной культуры племен и народностей, живших на территории Франции в эпоху раннего средневековья, свидетельствует прежде всего то обстоятельство, что первоначальной основой крупнейших эпических произведений на Западе, например «Песни о Роланде», являлись народные сказания. То, что «Песнь о Роланде» дошла до нас как уже более позднее произведение рыцарского эпоса, в котором первоначальные народные сказания подверглись глубокой переработке в интересах господствующего класса, при рассмотрении данного вопроса решающего значения не имеет. Вообще же необходимо заметить, что в результате настойчивых и упорных усилий католической церкви предать забвению или уничтожению произведения народного творчества и противопоставить им феодально-церковную литературу на латинском языке первые сохранились и дошли до нашего времени в гораздо меньшем количестве, чем аналогичные произведения русского фольклора, исключительного по богатству содержания и выдающегося по гибкости и красоте языка.

Поэтому наибольшая трудность, встающая на пути историка, желающего исследовать народную культуру во Франции эпохи раннего средневековья, заключается в почти полном отсутствии источников, по которым можно было бы определить характер этой культуры в ее подлинном виде. Народное поэтическое творчество данной эпохи являлось устным. «Образованные» же представители господствующего класса (в лице церкви), неустанно преследовавшие все проявления этого творчества как одну из форм народной оппозиции феодальной идеологии и феодальной культуре, сознательно

[1] А. М. Горький. Литературно-критические статьи, Гослитиздат, 1937, стр. 26.

не фиксировали и не сохраняли памятников западноевропейского фольклора. Вот почему судить о нем нам приходится не столько по прямым, сколько по всякого рода косвенным данным.

Формулируя основные задачи исторической науки, И. В. Сталин писал, что если она хочет быть действительной наукой, она «...должна, прежде всего, заняться историей производителей материальных благ, историей трудящихся масс, историей народов»[1]. Это положение И. В. Сталина является руководящим и для исследователей культуры прошлого. Изучение народного творчества, непосредственно связанного с развитием классовой борьбы в обществе, имеет для историка-марксиста первостепенный интерес. Изучение этого творчества тем более важно, что представители буржуазного литературоведения и искусствоведения никогда не ставили и не были в состоянии поставить вопрос о всемирно-историческом значении духовной культуры народа. Классовая позиция, которую занимали и занимают буржуазные историки, определяет и их чисто идеалистический подход к культурным явлениям (представляющим якобы плоды деятельности отдельных выдающихся личностей) и их полное нежелание видеть ту огромную роль, которую играло народное творчество в культурном развитии феодального общества. Так, например, период раннего средневековья предстает в трудах этих историков как период, духовная культура которого была связана целиком с деятельностью католической церкви.

Принципиально иную позицию в этом вопросе занимают советские историки, литературоведы и искусствоведы, доказавшие, что отсутствие письменных памятников ни в какой степени не означает того, что в эпоху раннего средневековья народное творчество не играло никакой роли[2]. Основываясь на тщательном изучении ранних средневековых памятников, советские ученые пришли к выводу, что духовная культура народа существовала и развивалась вместе с развитием

---

[1] История ВКП(б). Краткий курс, стр. 116.

[2] См. «История французской литературы» под ред. И. И. Анисимова, С. С. Мокульского и А. А. Смирнова, ч. 1, М.—Л., 1946; «История западноевропейской литературы» под общей ред. В. М. Жирмунского, т. 1, М., 1947; А. А. Смирнов. Средневековая поэзия и гуманизм. «Ученые записки Яросл. гос. пед. ин-та», гуманитарные науки, вып. 1, 1944; Р. И. Грубер. История музыкальной культуры, т. I, ч. 1 и 2, М.—Л., 1941; С. С. Мокульский. История западноевропейского театра, М., 1936; А. А. Гвоздев. История западноевропейской литературы, М.—Л., 1935; Н. А. Кожин. Очерки искусства западного средневековья, М., 1944; А. К. Дживелегов и Г. М. Бояджиев. История западноевропейского театра, М.—Л., 1941 и др. В изложении рассматриваемого вопроса мы следуем выводам этих советских исследователей.

средневекового общества, отражая народные интересы и все возраставшее народное сопротивление усиливавшейся феодальной эксплуатации.

К настойчивому изучению народного творчества призывали историков еще русские революционные демократы. И Белинский, и Чернышевский, и Добролюбов утверждали, что историческое повествование необходимо должно обнимать все стороны жизни народа, и не только его материальную, но и его духовную культуру [1].

О великом значении народного творчества в развитии искусства писали все лучшие представители революционно-демократической русской интеллигенции.

Большой интерес в этом смысле имеют высказывания Добролюбова, посвятившего ряд специальных статей характеристике русских народных сказок и подвергнувшего глубокому анализу то влияние, которое оказала народность на развитие русской литературы [2]. Говоря, что ему отрадно останавливаться на трудах, посвященных раскрытию внутренней жизни народа, и подвергая одновременно уничтожающей критике представителей антинародного или, как он его называл, «гастрономического» направления в науке, Добролюбов указывал на огромное значение сказок и народной поэзии, которые позволяют представить исследователю «живую физиономию народа». «Народная поэзия,— писал он,— выражается не в одних песнях. Здесь также весьма важны сказки, может быть даже важнее песен... Кроме того,— народные пословицы, поговорки, притчи, загадки, заговоры, заклятия, причитанья, присловья — также служат отражением народного ума, характера, верований, воззрений на природу и в них также находим проявление поэтического гения языка» [3].

Подходя с этой точки зрения к характеристике духовной жизни крестьянских масс во Франции в эпоху раннего средневековья, мы видим, что основную роль в народном творчестве этого времени играли музыка и поэзия, открыто противостоявшие и церковной литургической музыке, в основе

[1] См. В. Г. Белинский. Руководство к всеобщей истории. Соч. Ф. Лоренца, ч. I. Полн. собр. соч., т. XII, М.— Л., 1926; его же. Руководство к познанию новой истории для средних учебных заведений, сочиненное С. Смарагдовым. Там же и др.

[2] Н. А. Добролюбов. «Народные русские сказки». Издал А. Афанасьев, вып. III, IV, М., 1858. «Южно-русские песни». Киев, 1857. Собр. соч., т. I, М., 1934; его же. О поэтических особенностях великорусской народной поэзии в выражениях и оборотах. Там же; его же. О степени участия народности в развитии русской литературы. Там же и др.

[3] Н. А. Добролюбов. О поэтических особенностях великорусской поэзии в выражениях и оборотах. Собр. соч., т. I, стр. 523.

которой лежал грегорианский хорал, и разным видам литературы господствующего класса. К сожалению, народная нелитургическая музыка эпохи раннего средневековья не может быть исследована сколько-нибудь детально, поскольку письменная фиксация этой музыки почти полностью отсутствовала. «В подлинном смысле народную музыку широчайших слоев, преимущественно крестьянства, труднее всего, почти невозможно выявить и изучить»,— пишет советский музыковед Р. И. Грубер [1], касаясь первого тысячелетия нашей эры. От светской народной музыки X—XI вв. до нас дошло лишь несколько любовных и застольных песен [2]. Однако на основании исторических аналогий, на основании многочисленных данных иконографического характера, позволяющих нам судить о народных музыкальных инструментах, а также на основании суждений представителей католической церкви, неизменно боровшейся против фольклора, мы можем с уверенностью утверждать, что в эпоху раннего средневековья во Франции существовали и народные песни-славы, и былины, и песни-пляски, и похоронные, свадебные и девичьи причеты, и всевозможные шуточные и сатирические песенки, являвшиеся произведениями не отдельных музыкально-творческих талантов, а всего народа [3]. Народные массы, как отмечает русский исследователь провансальской поэзии В. И. Модестов, очень долго придерживались антицерковных языческих обычаев, совершали жертвоприношения идолам, соединяли языческие обряды с христианскими и «оскверняли» христианские церкви народными песнями и плясками. Еще Толедский собор 589 г. с возмущением констатировал в своем 23-м постановлении, что народ, провожая тело усопшего, «пляшет и поет мерзкие песни» [4]. На юге Галлии бывали случаи, когда народ, прерывая церковную службу, провозглашал: «Святой Марциал, молись за нас, а мы попляшем за тебя!», после чего в церкви устраивали хоровод и начинались народные пляски [5]. О том, что эти обычаи носили повсеместный характер и

---

[1] Р. И. Грубер. История музыкальной культуры, т. I, ч. 1, стр. 418.

[2] П. Обри. Трубадуры и труверы. Перев. с франц., М., 1932, стр. 311. Работы Обри — буржуазного музыковеда (1874—1910 гг.) — содержат значительное количество фактических данных, но с точки зрения методологической они абсолютно беспомощны. Обри, посвятивший свое внимание возникновению «светской» музыки средневековья, подходил к ней с чисто формалистических позиций.

[3] См. А. А. Жданов. Вступительная речь и выступление на совещании деятелей советской музыки в ЦК ВКП(б) в январе 1948 г. Госполитиздат, 1952, стр. 19.

[4] Mansi Sacrorum conciliorum... collectio, t. IX, p. 308.

[5] В. И. Модестов. Провансальская поэзия. «Библиотека для чтения», СПб., 1858, № 10, стр. 31.

держались в народе до IX в., свидетельствует одно из постановлений церковного собора, происходившего в 826 г. «Есть люди,— читаем мы в этом постановлении,— особенно женщины, которые в праздничные и священные дни, равно как в дни памяти святых, приходят в церковь не с приличной этим дням настроенностью, но для того, чтобы плясать, для мирских песен нескромного содержания, для того, чтобы составлять и водить хороводы подобно язычникам и таким образом возвращаться домой с гораздо более тяжелыми грехами, нежели те, с какими приходят в церковь»[1]. Католическая церковь относилась к музыкальному и поэтическому творчеству народа резко отрицательно. Видя в подобном творчестве проявление «языческой», «греховной», «не соответствующей христианскому духу» народной деятельности, церковь настойчиво добивалась ее запрещения и жестоко преследовала непосредственных выразителей и носителей музыкальной культуры народа, так называемых жонглеров (скоморохов).

При определении характера народной культуры в конце раннего средневековья и в начале эпохи развитого феодализма большой интерес представляет изучение жизни и творчества жонглеров. При этом необходимо заметить, что, в противоположность клиру, являвшемуся исполнителем строго регламентированной музыки господствующего класса, жонглеры были носителями не только народной музыки, но и народного драматического искусства, тесно связанного с народным искусством дохристианского времени. Это сказалось и в их непосредственной близости к мимам и гистрионам первых веков нашей эры, и в самом их наименовании, происходившем от романизованного латинского глагола «joculari», что означало шутить, балагурить.

Не имея определенного местожительства, жонглеры бродили повсюду в поисках заработка, демонстрируя перед народом свое искусство. Жонглеры были не только танцорами, певцами, музыкантами, но и фокусниками, акробатами и вожаками дрессированных животных. Поэтому репертуар жонглеров был очень разнообразен. Они умели петь песни, играть на различных инструментах, разыгрывать небольшие сценки, показывать фокусы, жонглировать всевозможными предметами и исполнять акробатические номера. Выступая на всех народных сборищах, связанных с праздниками, крестинами, свадьбами или же просто с ярмарочными днями, они являлись повсюду желанными гостями. До нашего времени сохранились особые правила или наставления, которым должен был следовать человек, занимавшийся жонглерским искусством.

[1] В. И. Модестов. Провансальская поэзия. «Библиотека для чтения», СПб., 1858, № 10, стр. 30—31.

В этих правилах значилось: «умей хорошо изобретать и рифмовать, умей наступать в состязаниях, умей лихо бить в барабан и цимбалы и как следует играть на мужицкой лире; умей ловко подбрасывать яблоки и подхватывать на ножи, подражать пению птиц, проделывать фокусы с картами и прыгать через четыре обруча; умей играть на цитоле и на мандолине, умей держать в руках люпохорд и гитару, натянуть семнадцать струн на роту, хорошо обходиться с арфой и аккомпанировать на скрипке, так чтобы удобнее было петь, декламируя. Жонглер, ты должен знать, как содержать в исправности девять инструментов»[1].

Условия жизни народных певцов и актеров были очень тяжелыми, как свидетельствует об этом любопытнейшая народная сказка «О жонглере, побывавшем в аду». Содержание ее сводится к следующему. Некогда в Сансе жил деревенский скрипач-жонглер, «лучший человек на земле, который ради денег не захотел бы поспорить даже с ребенком». Поэтому все заработанные им деньги он с полной беспечностью пропивал и проигрывал. Не имея чем заплатить за вино трактирщику, он нередко оставлял ему под залог свою скрипку и так коротал свой век всегда в лохмотьях, всегда без копейки денег, часто с босыми ногами или в одной рубахе, под ветром и ледяным дождем. Но несмотря на невзгоды, жонглер был неизменно доволен и весел. Он каждый день пел и молился только об одном, «чтобы все дни недели были воскресеньями».

Когда же он умер, он очутился в аду, где дьявол судил свои жертвы — попов, воров, епископов, аббатов, монахов и воинов. Все они, как повествует сказка, были осуждены и брошены дьяволом в адский котел, а жонглеру было приказано поддерживать под котлом вечный огонь. Эти обязанности жонглер исполнял вполне добросовестно. Однако, как только дьявол удалился из ада на землю, жонглер тотчас же проиграл в карты привратнику рая — апостолу Петру все порученные ему души грешников и был за это с позором изгнан вернувшимся дьяволом из ада в рай[2]. Содержание этой сказки позволяет сделать не только тот вывод, что в представлении народных масс жонглеры были превосходными, щедрыми и неунывающими людьми, несмотря на беспутный образ их жизни, но и тот, что жонглеры, не обеспеченные постоянным заработком, сплошь и рядом терпели большие лишения. Интересна вторая часть сказки, где жонглер, попав-

---

[1] К. Неф. История западноевропейской музыки, Л., 1930, стр. 24.
[2] Fabliaux et contes des poètes français dès XI, XII, XIII, XIV et XV siècles, publiés par Barbazan, vol. III, Paris, 1808, p. 282.

ший в ад, весьма резко противопоставлен всем тем грешникам (преимущественно представителям католической церкви), которые осуждаются на адские мучения. Жонглеру народные сказители отводят в аду совсем иное место. Подчеркивая, что жонглер, настрадавшийся на земле от холода, попал в ад почти совершенно раздетым, они помещают его у костра и поручают ему поджаривать всех тех епископов, аббатов, монахов и попов, которые находятся во власти дьявола. Не возникает никаких сомнений в том, что все симпатии неизвестных создателей этой народной сказки находились на стороне скрипача-жонглера.

Итак, по своему происхождению и по условиям своего существования жонглеры принадлежали народу. Естественно, что и искусство, которым они занимались, было глубоко народным. «Человек — художник,— писал Горький,— в этом убеждает нас созданное «маленькими» людьми словесное и народное творчество: мифы, сказки, легенды, суеверия, песни, пословицы и т. д. Все это творчество «маленьких» людей и во всем этом заложено неисчерпаемо много прекрасной, хотя в большинстве уже устаревшей мудрости, в этом сжат трудовой опыт бесчисленных поколений» [1].

Кровная близость жонглеров с народными массами не вызывает сомнений.

До XI в. жонглеры встречались главным образом на юге Франции, с XI в. они появились и на севере, снискав здесь не меньшую популярность, чем в Провансе, и привлекая своими выступлениями большое количество зрителей. Изображения этих жонглеров сохранились на стенах одной из церквей в Бошервилле (близ Руана), где можно видеть скульптурные барельефы XI—XII вв., изображающие народных музыкантов с их инструментами, а также фигуры танцорок и акробаток [2]. Популярность жонглеров в XII в. в северо-восточной части Франции превосходно показана Абеляром в одном из его трактатов [3].

Как правило, все жонглеры были неграмотными и совершенно далекими от католической догматики. Об этом свидетельствует интереснейшая легенда, принадлежащая анонимному автору и сложенная, повидимому, уже в XIII в. Рассказывая о жонглере, отказавшемся от своей «суетной» жизни и удалившемся в монастырь, автор этой легенды писал:

«...Он никакого ремесла
Не знал; вся жизнь его была

[1] А. М. Горький. О литературе. Статьи и речи, М., 1937, стр. 31.
[2] П. Обри. Трубадуры и труверы, стр. 54.
[3] Petri Abaelardi Theologia Christiana, lib. II. Migne, PL, t. 178, col. 1211—1212

Посвящена лишь кувырканью,
Прыжкам, да танцам, да скаканью,
Искусство знал прыжков огромных,
Да разных штук головоломных.
Служа всю жизнь людской забаве,
Не знал ни „Отче наш", ни „Ave",
Он, будто на устах замок,
И „Верую" сказать не мог»[1].

Неудивительно, что, повседневно общаясь с народом, жонглеры с большой легкостью воспринимали народные ереси и, благодаря своему бродячему образу жизни, распространяли их по всей Франции. Этим они вызывали со стороны церкви особенно сильную ненависть.

К сожалению, до нас не дошли ни песни жонглеров, ни те сатирические сценки, которые они разыгрывали перед народом и в которых они не щадили ни феодалов, ни попов[2]. Но до нас дошли многочисленные церковные постановления, направленные против народных певцов и актеров. Эти постановления своей строгостью ясно указывают на то, что народное творчество, представителями которого выступали жонглеры, носило ярко выраженный антифеодальный характер. Народное творчество было опасно господствующему классу, и поэтому церковь неутомимо его преследовала. Фигура жонглера, «высмеивающего,— по выражению одного из современников,— всех окружающих»[3] была ненавистна и светским, и духовным феодалам.

Вот почему еще Алкуин, главный деятель «каролингского возрождения» заявлял, что «человек, впускающий в свой дом гистрионов, мимов и плясунов, не знает, какая большая толпа нечистых духов входит за ними следом»[4]. Карл Великий,

---

[1] Перевод С. Пинуса. См. «Хрестоматия по западноевропейской литературе», сост. проф. А. Шор, М., 1938, стр. 224.

[2] Одну из таких сценок описывают в своей работе, посвященной истории западноевропейского театра, советские исследователи А. К. Дживелегов и Г. М. Бояджиев. Опираясь на сообщение хроники XII в., они рассказывают о некоем жонглере-дрессировщике животных, который специально приходил на турниры и приводил туда с собою двух обезьян для того, чтобы обучить их военным приемам рыцарей. Затем, посадив на собак «обученных» таким способом обезьян (в полном рыцарском вооружении), он заставлял их сражаться друг с другом, наподобие рыцарей. Нетрудно представить себе, какой шумный успех имела столь злая карикатура на рыцарские турниры у простого народа. См. А. К. Дживелегов и Г. М. Бояджиев. История западноевропейского театра, стр. 17—18.

[3] П. Обри. Трубадуры и труверы, стр. 56.

[4] П. Н. Полевой. Исторические очерки средневековой драмы, СПб., 1865, стр. 23.

в свою очередь, преследовал жонглеров, относя их к числу «опозоренных» лиц [1] и категорически запрещая представителям клира держать при себе «соколов, ястребов, своры собак и скоморохов» [2].

Тем же духом проникнуты суждения двух церковных соборов, состоявшихся еще при жизни Карла Великого (813 г.). Последний из этих соборов (Шалонский) вынес даже специальное постановление о том, что «священнослужители должны воздерживаться от всех увеселений и слуха, и зрения..., а также убеждать верующих изгонять гистрионов и фигляров с их непристойными и срамными играми». То же самое было повторено на церковном соборе 816 г., предписавшем духовным лицам покидать свадебные торжества до того, как туда явятся «музыканты и мимы» [3].

Разумеется, церковные постановления не могли убить народного творчества, имевшего глубокие исторические корни. Поэтому церкви вновь и вновь приходилось подтверждать свои запреты [4]. Борьба церкви с народным творчеством длилась в течение всего средневековья, но народное творчество не иссякало и развивалось, несмотря на все церковные преследования. Об этом свидетельствует, в частности, распоряжение папского легата в Южной Франции (уже в начале XIII в.), категорически запрещавшего монахам устраивать открытые продажи вин и вводить в ограды монастырей (дабы привлечь большее количество покупателей) всякого рода «нечистых людей», а именно скоморохов и гистрионов, которых папский легат приравнивал к игрокам в кости, сводням и непотребным женщинам.

Осуждая и запрещая народное творчество, церковь жестоко преследовала его непосредственных выразителей, ставя жонглеров фактически вне общества. Она отнимала у них элементарные гражданские и политические права, оправдывала их убийц, лишала жонглеров церковных таинств, запрещала их похороны на кладбищах и не допускала со стороны клира никакой материальной помощи лицам, занимавшимся жонглерским искусством. Таким образом церковь стремилась задушить антифеодальную оппозицию, в каких бы формах последняя ни выражалась. Однако сила сопротивления народной песни и народного драматического искусства оказалась непреодолимой.

---

[1] Caroli Magni Capitularia. Migne, PL, t. 97, col. 166—167; J. Tiersot. Histoire de la chanson populaire en France, Paris, 1889, p. 41.

[2] Caroli Magni Capitularia. Migne, PL, t. 97, col. 188.

[3] Mansi Sacrorum conciliorum... collectio, t. XIV, p. 202.

[4] Ibidem, t. XXV, p. 227; J. Tiersot. Histoire de la chanson populaire en France, p. 41.

НАРОДНЫЕ КОРНИ РАННЕЙ ГОРОДСКОЙ КУЛЬТУРЫ

Музыкальная, поэтическая и драматическая деятельность народных певцов и актеров вызывала у церкви тем бо́льшие опасения, что, начиная с XI в., она столкнулась с новыми проявлениями антифеодальной оппозиции в области духовной культуры, непосредственно связанными с зарождением и развитием во Франции городов.

Отделение ремесла от сельского хозяйства и возникновение города как центра ремесла и торговли, в результате роста производительных сил феодального общества, имело для развития средневековой культуры огромное значение, хотя, разумеется, изменения в уровне развития производительных сил не были связаны с изменениями в сфере идеологии непосредственно. Марксизм учит: «В общественном производстве своей жизни люди вступают в определенные, необходимые, от их воли не зависящие отношения — производственные отношения, которые соответствуют определенной ступени развития их материальных производительных сил. Совокупность этих производственных отношений составляет экономическую структуру общества, реальный базис, на котором возвышается юридическая и политическая надстройка и которому соответствуют определенные формы общественного сознания. Способ производства материальной жизни обусловливает социальный, политический и духовный процессы жизни вообще. Не сознание людей определяет их бытие, а, наоборот, их общественное бытие определяет их сознание» [1].

Так, изменения, происшедшие в XI и XII вв. в социально-экономической жизни общества, в которых нашли преломление изменения, происшедшие в производстве, получили свое отражение в сфере идеологии. Главным являлось здесь то, что именно в это время на Западе зародилась городская культура и многовековая монополия католической церкви в области образования впервые оказалась нарушенной. Борьба горожан за освобождение из-под власти их феодальных (церковных и светских) сеньеров, нашедшая наиболее яркое проявление в коммунальном движении, сочеталась с сопротивлением горожан духовному авторитету церкви.

Как уже было указано выше, в классовом обществе господствующее положение в области идеологии занимают всегда мысли господствующего класса — носителя существующих производственных отношений. Надстройка порождается базисом

---

[1] К. Маркс. Предисловие к «Критике политической экономии». К. Маркс и Ф. Энгельс. Избр. произв., т. I, стр. 322.

и служит ему. «Стоит только отказаться надстройке от этой её служебной роли, стоит только перейти надстройке от активной защиты своего базиса на позицию безразличного отношения к нему, на позицию одинакового отношения к классам, чтобы она потеряла своё качество и перестала быть надстройкой» [1].

Но господствующему классу в классовом обществе неизменно противостоит класс эксплуатируемый. Борьба между ними является великой движущей силой истории. Эта борьба происходит и в области общественного сознания.

И. В. Сталин указывает, что «...материальная жизнь общества есть объективная реальность, существующая независимо от воли людей, а духовная жизнь общества есть отражение этой объективной реальности, отражение бытия.

Значит, источник формирования духовной жизни общества, источник происхождения общественных идей, общественных теорий, политических взглядов, политических учреждений нужно искать не в самих идеях, теориях, взглядах, политических учреждениях, а в условиях материальной жизни общества, в общественном бытии, отражением которого являются эти идеи, теории, взгляды и т. п.» [2].

Понятно, что изучение тех форм общественного сознания, в которых находило свое отражение бытие угнетенных слоев феодального общества имеет огромное значение.

История народных ересей, духовного творчества крестьянских масс и антицерковной культуры в городах свидетельствует о том, что классовая борьба в идеологической области в эпоху феодализма была не менее острой, чем классовая борьба в области социально-экономической и политической.

Исследование вопроса о городской культуре во Франции представляет известную сложность.

С одной стороны, нельзя забывать о том, что господствующей в феодальном обществе (и в деревне, и в городе) в течение всего средневековья оставалась феодально-церковная культура господствующего класса. Характеризуя эпоху феодализма, Энгельс писал: «В руках попов политика и юриспруденция, как и все остальные науки, превратились в простые отрасли богословия и к ним были применены те же принципы, которые господствовали в нем. Догматы церкви стали одновременно и политическими аксиомами, а библейские тексты получили во всяком суде силу закона. Даже тогда, когда образовалось особое сословие юристов, юриспруденция еще долгое время оставалась под опекой богословия» [3].

---

[1] И. Сталин. Марксизм и вопросы языкознания, стр. 7.
[2] История ВКП(б). Краткий курс, стр. 110.
[3] Ф. Энгельс. Крестьянская война в Германии, стр. 33.

В этих условиях всякое общественное движение было вынуждено принимать теологическую форму и даже собственные интересы народных масс представлялись им, по выражению Энгельса, в религиозной одежде. Нельзя не учитывать этого и при изучении городской культуры.

С другой стороны, необходимо помнить, что городское население не было единым и что в своем историческом развитии средневековые города прошли ряд этапов. Выступавшие, как нечто целое в борьбе с феодальными сеньерами, города уже в это время таили в себе проявившиеся в дальнейшем противоречия между ремесленниками и богатой городской верхушкой, между состоятельным бюргерством и плебейскими массами. Эти внутренние противоречия в городах стали явными по окончании их борьбы с феодальными сеньерами и нашли свое выражение в борьбе ремесленных цехов с городским патрициатом, а в дальнейшем в борьбе подмастерьев, учеников и поденщиков с цеховыми мастерами. Вот почему, рассматривая историю городской культуры, необходимо учитывать и сложный социальный состав городского населения, и то, на каком этапе развития находился средневековый город в изучаемый нами период.

И. В. Сталин говорит: «Все зависит от условий, места и времени.

Понятно, что без такого *исторического* подхода к общественным явлениям невозможно существование и развитие науки об истории, ибо только такой подход избавляет историческую науку от превращения ее в хаос случайностей и в груду нелепейших ошибок» [1].

Всякая попытка так или иначе упростить вопрос о средневековом городе и различных этапах его развития, о его социальной структуре и культурной истории не может не привести к неправильным выводам. Поэтому и вопрос о содержании ранней городской культуры, являющейся предметом нашего изучения требует некоторых разъяснений.

Прежде всего, мы считаем необходимым точно определить содержание термина «ранняя городская культура», которым мы пользуемся. Это особенно важно потому, что под ранней городской культурой во Франции (конец XI — середина XIII в.) мы разумеем в дальнейшем не всю городскую культуру тогдашнего времени, а лишь ту ее часть, в которой, как и в городских еретических учениях, нашла свое выражение оппозиция феодализму со стороны городов на раннем этапе их развития.

[1] История ВКП(б). Краткий курс, стр. 105.

Мы полагаем возможным говорить о ранней городской культуре в таком сравнительно «узком» смысле потому, что для понимания того нового, что внесли горожане в культуру средневекового общества (на раннем этапе развития городов), проявления антифеодальной или антицерковной оппозиции с их стороны имеют решающее значение.

Таким образом, в данной монографии мы не занимаемся изучением тех сторон городской культуры, которые не противоречили интересам господствующего класса феодалов и использовались им в своих целях. (Мы имеем в виду: подготовку служителей церкви и государственного аппарата в городских школах; появление в городах, в связи с «возрождением» римского права, особого сословия юристов, в котором королевская власть нашла для себя могущественную поддержку; развитие схоластического университетского образования, подчиненного богословию и т. д.)

Мы не занимаемся и теми изменениями, которые претерпевала в связи с развитием городов феодально-церковная культура господствующего класса. Мы не исследуем ни организации епископальных школ, насаждавшихся церковью во всех мало-мальски крупных городских центрах Франции; ни светской литературы господствующего класса, развивавшейся параллельно с распространением грамотности в сравнительно более широких кругах феодального общества; ни зарождения новых явлений в области изобразительного искусства и церковной архитектуры и пр.

Наша задача заключается совершенно в другом, ибо в истории средневековой культуры нас интересует не то, что было тогда господствующим и что издавна привлекало внимание буржуазных историков, а то, в чем находила свое выражение революционная оппозиция феодализму со стороны угнетенных слоев феодального общества. Направленная против господствующего класса и феодальной эксплуатации, революционная оппозиция была глубоко прогрессивной. Поэтому изучение всех ее проявлений как в социально-экономической, так и в политической и духовной жизни феодального общества является первоочередной задачей исследователя-марксиста.

С этой точки зрения мы подходим и к исследованию ранней городской культуры, уходившей своими корнями в народное творчество и противостоявшей феодально-церковной культуре господствующего класса.

Мы рассматриваем духовное творчество производителей материальных благ города, исследуем то влияние, которое было оказано ими на городскую культуру в целом и изучаем различные формы сопротивления горожан духовному

авторитету церкви в период их борьбы с феодальными сеньерами.

В эпоху, когда католическая церковь выступала в качестве наивысшей санкции феодального строя, а религия в руках у господствующего класса являлась одним из могучих орудий внеэкономического принуждения, открытое сопротивление церковному авторитету имело огромное значение. И поскольку оно высвобождало в какой-то степени горожан из-под духовного гнета церкви и способствовало как дальнейшему развитию в обществе классовой борьбы, так и движению вперед средневековой культуры, постольку оно играло исторически прогрессивную роль.

Тесная связь, которая существовала между ранней городской культурой и культурой крестьянских масс, была абсолютно закономерной, ибо свободное городское население первых городов вышло из крепостных крестьян. Непосредственные производители материальных благ в городе вели борьбу против господствующего класса и феодальной эксплуатации столь же упорно, как и непосредственные производители материальных благ в деревне. Вчерашние крепостные, только что ставшие свободными людьми, естественно приносили с собой в города настроения, мысли и чувства феодально-эксплуатируемого крестьянства. На первом этапе развития городов это оказывало самое непосредственное влияние как на антифеодальную борьбу горожан в целом, так и на содержание их духовной культуры.

Глубина этого влияния определялась, конечно, положением самих горожан, вынужденных в каждом городе объединяться «для защиты своей шкуры» против сельского дворянства и вести непрерывную борьбу с феодальными собственниками той земли, на которой города возникали.

Социальные противоречия, существовавшие внутри города (например, между купцами и городскими трудящимися массами) в этот период как бы отступали на задний план перед общей борьбой горожан против их феодальных сеньеров.

Общность этой борьбы находила свое отражение и в сфере идеологии. Как уже было указано выше, крестьянско-плебейская ересь на этом этапе развития городов практически еще не отделялась от ереси бюргерской. Точно так же и антицерковная оппозиция горожан в области духовной культуры была представлена различными социальными элементами.

«Не забудем,— указывали Маркс и Энгельс, отмечая наличие разных социальных слоев в средневековом городе,— что забастовки и объединения крепостных были рассадниками средневековых коммун и что эти коммуны явились, в

свою очередь, колыбелью новой буржуазии»[1]. Средневековое бюргерство сформировалось в процессе и в результате освободительного движения городов.

Наличие хотя и скрытых противоречий, существовавших среди горожан еще во время их общей борьбы с феодалами, не могло не накладывать отпечатка на раннюю городскую культуру. Вот почему, говоря о том, что она уходила корнями в народное творчество, необходимо иметь в виду, что отнюдь не все ее представители были непосредственно связаны с народными массами и испытывали в своей деятельности прямое влияние с их стороны. Об этом свидетельствует конкретная история ранней городской культуры во Франции.

Обратимся к ее рассмотрению.

Городская многоголосная музыка, подготовившая расцвет полифонического искусства, была тесно связана с народным хоровым пением[2]; она резко отличалась от рыцарской одноголосной музыки. В песнях ремесленников повторялись крестьянские песни[3].

Городская драма, противостоявшая церковной мистерии, была не менее тесно связана с народными игрищами, деревенскими ряжениями и обрядами, а также с крестьянскими весенними и осенними праздниками. При помощи мистерий в театрализованной форме церковь стремилась внушить народным массам свое учение и еще раз призвать их к покорности и смирению. Тематика же ранних городских «игр» свидетельствовала о народной основе зарождавшегося театрального искусства. Такова, например, известная «Игра о Робене и Марион», принадлежавшая перу аррасского горожанина Адама де ла Аль (1238—1286 гг.) и изображавшая историю двух влюбленных — крестьянина Робена и пастушки Марион, похищенной рыцарем и освобожденной крестьянами из рук насильника. «Игра» (народные корни ее вполне очевидны), восхвалявшая верность влюбленных и высмеивавшая незадачливого феодала, пользовалась у горожан чрезвычайно большой популярностью; она заканчивалась веселыми майскими играми и плясками любящих и их друзей на лоне природы. Развитие городского театра было теснейшим образом связано с театрализацией фольклора[4].

Не менее ярко влияние народных начал сказалось на городской литературе. Уже в середине XII в. в городе возник

---

[1] К. Маркс и Ф. Энгельс. Рабочие забастовки. Соч., т. IX, стр. 172.

[2] Р. И. Грубер. История музыкальной культуры, т. I, ч. 2, стр. 9.

[3] C. Nisard. Les chansons populaire, t. I, Paris, 1867, p. 454.

[4] См. С. С. Мокульский. История западноевропейского театра, стр. 186.

жанр реалистической стихотворной новеллы на народном языке, сразу и резко отделивший раннюю городскую литературу и от церковной, и от рыцарской литературы и послуживший немаловажным фактором в формировании самосознания горожан. Это так называемые фаблио, сатирически изображавшие представителей феодального класса и обличавшие шарлатанство, корыстолюбие и распутство католического духовенства. Так, в фаблио «Завещание осла»[1], поп, обвиненный перед епископом в том, что он похоронил своего осла на освященной церковью земле, спасается от грозящего ему наказания, вручая епископу 20 ливров, будто бы завещанных тому ослом. Фаблио превосходно изображает попа, который думал о том, чтобы собрать больше денег для церкви и самому стать богачом. Накопив огромное количество одежды и монет и наполнив свои закрома зерном, этот поп не желал уделить никому ни копейки и проявил удивительную для него щедрость только единственный раз в своей жизни, попав на суд к епископу. Не менее алчным рисуется в фаблио и последний[2].

Поповская жадность осмеивается и в другом фаблио «О Буренке, поповской коровенке» («De Brunain, la vache au prestre»), в котором рассказывается, как крестьянин, под влиянием проповеди попа (о том, что дающему вознаграждается сторицею), преподносит тому в дар свою корову. Алчный поп охотно забирает ее и пускает пастись вместе со своею Буренкою. Фаблио кончается тем, что корова крестьянина убегает к нему обратно и к большой его радости приводит с собою поповскую Буренку[3].

Обличая корыстолюбие попов, фаблио, как правило, восхваляют находчивость и ум, здравый смысл и практическую сметку представителей народных масс. Весьма характерными в этом смысле являются фаблио «Виллан-лекарь» и «Виллан, который тяжбою приобрел рай». В фаблио «Виллан-лекарь», послужившем прототипом мольеровского «Лекарь поневоле», повествуется о крестьянине, которому удалось рассмешить королевскую дочь, подавившуюся костью, так что кость выскочила у нее из горла. После этого к мнимому лекарю сбежались больные со всего города, умоляя, чтобы он вылечил также и их. Тогда хитроумный крестьянин, беседуя с каждым из них отдельно, потребовал, чтобы самый больной из всех пожертвовал собою. Его сожгут, а все остальные будут исцелены его

---

[1] Автор этого фаблио известен (им был Рютбеф); бо́льшая же часть фаблио дошла до нас как произведения анонимные.

[2] Fabliaux et contes..., vol. III, p. 70.

[3] Recueil général et complet des fabliaux, publiés par A. de Montaiglon, t. I, Paris, 1872, p. 132—134.

пеплом. В результате всех этих переговоров больные один за другим объявляют себя вылеченными [1].

Сюжет другого фаблио «О виллане, который тяжбою приобрел рай» («Du vilain qui conquist paradis par plait») совсем иной. В нем рассказывается о крестьянине, который после своей смерти никак не мог проникнуть в рай, ибо «святые апостолы» Павел, Петр и Фома не желали впустить туда простого мужика. Однако в конце концов крестьянин добился желаемого, доказав, что и «преподобный лысый Павел», которого он называет «злейшим тираном и мучителем», и «низкий и маловерный Фома», и «трижды отрекшийся от бога» Петр имеют значительно меньше прав на пребывание в раю, чем он, простой крестьянин, честно проживший всю свою жизнь. Крайне дерзкие и абсолютно недопустимые с точки зрения церкви характеристики ее «святых», даваемые крестьянином, делают эту новеллу весьма интересной [2].

Примерно в одно время с фаблио во Франции развивается и городской сатирический эпос. Крупнейшим памятником этого жанра, чрезвычайно близким к фаблио и по своему стилю, и по своему идейному содержанию, являлся «Роман о Лисе», складывавшийся во Франции в течение многих десятилетий (с конца XII до половины XIV в.) и направленный против господствующего класса. Наиболее сложной в романе была фигура самого Лиса — горожанина, наделенного деловитостью, изворотливостью и практичностью. Важно заметить, что в столкновениях с феодалами, изображенными в романе под видом животных — льва Нобля (короля), медведя Брена (крупного феодала), злого и вечно рыщущего в поисках добычи волка Изегрима (рыцаря), осла Бодуэна (придворного капеллана) и других, Лис-Ренар неизменно оказывался победителем, ум торжествовал над грубою силою. В то же время, Лис, грабивший и преследовавший слабых, подвергался осуждению, и простой люд (изображенный под видом кур, зайцев, улиток и пр.) нередко успешно расстраивал его козни. Народ, таким образом, противопоставлялся в романе не только крупным и мелким феодалам, но и богатым горожанам.

Начиная с XIII в. голос плебейских масс города, наиболее близких крестьянским массам, звучал вполне отчетливо, что придавало литературе горожан особую остроту. Весьма яркой фигурой в этом смысле являлся поэт Рютбеф (1230—1285 гг.), бывший парижским горожанином и засвидетельствовавший в ряде стихотворений свою принадлежность к низшему слою городского населения. Неравенство, царившее в обществе, глу-

[1] Fabliaux et contes..., vol. III, p. 1.

[2] Recueil général et complet des fabliaux..., vol. III, p. 209—214; Fabliaux et contes..., vol. IV, p. 114.

боко возмущало Рютбефа, причем особенно его негодование вызывало богатое (белое и черное) тунеядствовавшее духовенство. Попы и святоши-монахи, по мнению Рютбефа, испортили весь мир, ибо они думают только о богатствах и занимаются одним стяжательством. Они живут превосходно, ни о чем не заботясь, развлекаются со своими подругами, наживаются на торговле, вмешиваются в частные дела людей, распускают о них всевозможную клевету и вовсе не думают о своих обязанностях. Всякий же, говорит Рютбеф, кто не повинуется им, рискует прослыть еретиком.

Столь же резко отзывался Рютбеф и о римской курии, заявляя:

«Рим должен быть основою святою,
Теперь же в нем царят продажность, зло,
И те грязны, кто должен чистотою
Своей сиять: всем хуже оттого.
Пребенду тот получит несомненно,
Кто принесет с собою деньги в Рим.
Дай только нам, получишь непременно,
А денег нет,— тебя мы не хотим» [1].

Понятно, что католическая церковь относилась к творчеству Рютбефа крайне отрицательно и боялась его фаблио и сирвент. Буллой папы Александра IV сочинения Рютбефа были осуждены на сожжение.

К XII и XIII вв. относилось развитие во Франции и своеобразной голиардической поэзии вагантов или «бродячих школяров», тесно связанных с городом и чутко реагировавших на все проявления революционной оппозиции феодализму со стороны угнетенных слоев феодального общества. Поэзия голиардов [2], являвшаяся органической частью ранней городской культуры во Франции, носила ярко выраженный антицерковный характер. Постоянной мишенью острой и беспощадной критики голиардов была католическая церковь в целом. Наиболее резким нападкам они подвергали папство и римскую курию. По своему содержанию голиардическая поэзия тесно соприкасалась с современными ей городскими ересями, нападавшими на богатства и власть католического духовенства.

Непрерывная борьба народного начала с феодально-церковным шла и в области изобразительного искусства и архитектуры. Господствующее положение феодалов в средневековом обществе определяло и господствующее направление в искус-

---

[1] Перевод К. А. Иванова. См. его работу «Трубадуры, труверы и миннезингеры», Пг., 1915, стр. 186—187.

[2] См. главу VIII настоящей монографии.

стве, прежде всего, в средневековой архитектуре. Возводя многочисленные замки, окруженные толстыми стенами, сначала деревянными, а с конца X — начала XI в.— каменными, представители господствующего класса стремились к тому, чтобы при помощи этих разбойничьих цитаделей владычествовать над всей окружавшей их территорией. Внеэкономическое принуждение класса феодалов по отношению к классу крепостных крестьян находило, таким образом, в средневековой архитектуре конкретное выражение. С другой стороны, феодальное искусство имело своей целью воздействовать на воображение народных масс, чтобы как можно сильнее подчинить их влиянию церкви, защитницы интересов господствующего класса. Этой цели служило строительство церквей и соборов.

В эпоху германских завоеваний архитектурное искусство Рима пришло в полный упадок. Таким образом, и здесь средневековью пришлось начинать с самого начала. Известным шагом вперед в этой области явилось строительство Карла Великого, со времени которого на Западе стал вырабатываться архитектурный романский стиль, с характерной для него полукруглой сводчатой аркой (IX—XII вв.). Сохранившиеся от этого времени церковные, главным образом монастырские, постройки в Кане, Периго, Пуатье и других местах представляли собой массивные каменные здания, дававшие в плане удлиненный крест, с узкими и небольшими окнами в толстых каменных стенах и с приземистыми колоннами внутри. Снаружи у входа поднимались массивные башни.

Все богатство скульптурных украшений было сосредоточено на главном фасаде и внутри у алтаря, расположенного на возвышении, чтобы подчеркнуть этим более высокое положение клира по отношению к мирянам. Скульптурные изображения, наглядно иллюстрировавшие народным массам церковную службу, совершавшуюся на непонятном для них латинском языке («библия глупцов» — как называла эти изображения церковь), ярко раскрашивались, дабы привлекать взоры молящихся, несмотря на царивший в соборе постоянный полумрак. Все это вместе взятое было рассчитано на то, чтобы вызвать у посетителей храма совершенно определенное чувство преклонения перед церковным могуществом и одновременно сознание собственного бессилия.

Со второй половины XII в. на Западе, и прежде всего в Северной Франции, появляется архитектура иного — так называемого впоследствии готического стиля,— технически гораздо более совершенная и отражавшая несомненный прогресс в общем развитии производительных сил феодального общества (XII—XIV вв.); «...вместе с возникновением городов, крупных построек и развитием ремесла,— писал Энгельс, — развилась

и *механика»* [1]. Характернейшей чертой готической архитектуры являлось устремление всего здания вверх, достигавшееся при помощи острых стрельчатых арок, которые заменили собою полукруглые сводчатые арки построек романского стиля. Масса остроконечных башен и башенок снаружи готического собора усиливала общее впечатление от его «движения» ввысь. Большое количество скульптурных украшений, характерных для готических соборов, придавало последним еще бóльшую динамичность (статуи, барельефы, каменная резьба).

Таковы были церковные соборы в Париже, Лане, Сансе, Амьене, Реймсе и других городах Франции. Эти здания теперь стали не так массивны. Витражи (окна из цветных стекол, которые составлялись по определенным рисункам, изображавшим иногда целые сцены, например эпизоды из жизни «святых») в значительной мере способствовали украшению готических храмов. Создавая совершенно особое освещение внутри последних, они должны были вызывать молитвенное настроение у верующих.

Стремление внушить народным массам идею недосягаемости божества и высокого положения католической церкви как его представительницы на земле, а также возбудить в этих массах религиозно-мистические чувства нашло свое отражение в церковной архитектуре готического стиля. «Десятки и сотни раз пытались трудящиеся на протяжении веков сбросить с плеч угнетателей и стать господами своего положения. Но каждый раз, разбитые и опозоренные, вынуждены были они отступить, тая в душе обиду и унижение, злобу и отчаяние и устремляя взоры на неведомое небо, где они надеялись найти избавление. Цепи рабства оставались нетронутыми, либо старые цепи сменялись новыми, столь же тягостными и унизительными. Только в нашей стране удалось угнетённым и задавленным массам трудящихся сбросить с плеч господство помещиков и капиталистов и поставить на его место господство рабочих и крестьян» [2],— говорил И. В. Сталин в 1924 г. в своей речи «По поводу смерти Ленина». Церковь умело эксплуатировала подобные религиозно-мистические настроения, используя свое особое положение в средневековом обществе.

Однако готическая архитектура не может рассматриваться нами лишь с точки зрения того, насколько удачно она отвечала интересам господствующего класса. Соборы, сохранившиеся в различных городах Европы, свидетельствуют и о другом: об огромном трудовом опыте и выдающемся художественном

---

[1] Ф. Энгельс. Диалектика природы, стр. 145.

[2] И. В. Сталин. По поводу смерти Ленина. Соч., т. 6, стр. 47—48.

вкусе многочисленных поколений городских ремесленников, создавших эти памятники средневекового искусства при помощи крайне несовершенной техники. «История культуры,— писал А. М. Горький,— рассказывает нам, что в средние века ремесленные коллективы каменщиков, плотников, резчиков по дереву, гончаров умели строить здания и делать вещи изумительной красоты, еще не превзойденной художниками-одиночками. Таковы средневековые соборы Европы, таковы вещи, наполняющие музеи Запада и Советского Союза. Рассматривая эти вещи, чувствуешь, что они были сделаны с величайшей любовью к труду. «Маленькие» люди были великими мастерами,— вот, что говорят нам остатки старины в музеях и величественные храмы в старинных городах Европы» [1].

Говоря о готическом стиле в средневековой архитектуре, мы не должны забывать и того, что он применялся не только в церковных постройках. По мере роста сил, значения и богатства городов горожане стремились к тому, чтобы рядом с собором, олицетворявшим господство феодально-церковной идеологии в средневековом обществе, возвести на главной площади города здание городского совета. Великолепные дома средневековых ратуш, свидетельствующих в области архитектурного искусства о росте социального самосознания и богатства городского бюргерства, сохранились в целом ряде западноевропейских городов.

Под влиянием народного искусства идет непрерывное нарастание реалистических тенденций в области скульптуры. Прежние, чисто условные изображения всевозможных «святых», характерные для церковных построек романского стиля, начинают сменяться фигурами, исполненными в несколько более реалистической манере, обладающими уже характерными лицами и отличающимися более свободными и естественными движениями [2]. Сюжетами для рельефных изображений, обильно украшавших готические постройки, зачастую являются различные жанровые сценки (крестьяне за уборкой урожая и другими трудовыми занятиями, магистры, читающие лекции своим ученикам, и т. д.), а также различные народные сказки или

---

[1] А. М. Горький. О литературе. Статьи и речи, стр. 34.

С появлением и развитием городов на Западе возведение соборов перестало являться монополией церковных мастеров и целиком перешло в руки городских ремесленников. «Практика искусства уходит из монастыря уже в середине XII столетия»,— писал исследователь французской архитектуры Виоле ле Дюк. См. его «Беседы об архитектуре», т. 1, М., 1937, стр. 267—268. В этом смысле готические соборы являлись делом рук горожан.

[2] Таковы, например, статуи Марии и Елизаветы в реймском соборе, литые бронзовые фигуры архиепископов в руанском соборе и пр. См. Н. А. Кожин. Очерки искусства западного средневековья, М., 1944, стр. 185—186.

сценки из «Романа о Лисе». Так, например, на одной из капителей собора в Отене сохранилось изображение журавля, вытаскивающего кость из горла волка; сцены охоты Лис-Ренара (переодетого монахом) за петухом и курами воспроизведены в барельефах церкви Сен-Фиакр в Бретани; те же сюжеты встречаются в церкви св. Урсина в Бурже и пр.[1] Весьма интересны изображения на витражах работающих ремесленников. То это сапожники за работой (собор в Шартре), то каменщики, возводящие здание, то строители, вычерчивающие его план, то мастера, обрабатывающие каменные статуи, и т. д.[2]

Очень важно отметить, что городское искусство нередко открыто противопоставляло себя церковному. Так, неизвестные городские скульпторы изображали на стенах соборов, на паперти и на хорах карикатурные фигуры клириков или животных в одежде попов и монахов. Иногда это был волк, который служил обедню перед слушавшими его овцами, иногда лис, проповедующий в рясе монаха курам и уткам, а иногда просто монах с длинными ослиными ушами. Встречались сатирические изображения и конкретных лиц — королей, епископов, богатых горожан, главным образом в виде грешников, подвергающихся адским мучениям[3].

Как выражение оппозиционных по отношению к церкви народных настроений в резьбе и в фигурах, украшавших церковные соборы, очень долгое время сохранялись мотивы народной языческой мифологии и орнаментики, связанной с изображением животных. Всевозможные крылатые чудовища, сирены, кентавры, драконы, дикие и домашние животные, птицы и т. п. причудливо смешивались там с изображениями церковных «святых и мучеников». Все это, разумеется, облегчало проникновение в область изобразительного искусства крайне опасных, с точки зрения церкви, идей[4].

С проявлениями народной самодеятельности в области искусства церковь вела такую же упорную борьбу, как и со всеми другими ее формами. Наиболее ясно и отчетливо точку зрения церкви на этот счет выразил глава «теократической партии» во Франции Бернар Клервоский. В «Апологии», обращенной к Гильому, аббату монастыря Сен-Тьерри, Бернар с возмущением писал: «К чему в монастырях перед лицом читающей братии это смешное уродство, эта некая странная

---

[1] См. А. С. Гущин. Искусство раннего средневековья. В кн.: История западноевропейского искусства (III—XX вв.). Краткий курс, под ред. Н. Н. Пунина, М.—Л., 1940, стр. 53.

[2] Там же, стр. 67.

[3] М. В. Алпатов. Всеобщая история искусств, т. 1, М.—Л., 1948, стр. 345.

[4] А. С. Гущин. Искусство раннего средневековья, стр. 53—54.

безобразная красота и красивое безобразие? К чему здесь нечистые обезьяны? К чему дикие львы? К чему уродливые кентавры? К чему получеловеки? К чему полосатые тигрицы? К чему сражающиеся воины? К чему трубящие в рога охотники? Ты можешь увидеть здесь множество тел с одной головой и, наоборот, на одном теле множество голов. Здесь перед глазами находится четвероногое со змеиным хвостом, там рыба с головой четвероногого. Тут зверь влачит зад козы, являясь спереди лошадью, там рогатое животное оканчивается конем. Наконец, столь великое и столь причудливое разнообразие всяких форм, что ты пожелаешь скорее читать по мрамору, нежели в книгах и провести целый день в любовании этими диковинками, чем в размышлении над божественным законом»[1]. Неприкрытая злоба видного представителя католической церкви по отношению к народному искусству и народным художникам сквозит в каждой строчке приведенного отрывка. Но этот отрывок интересен и другим. Он ясно свидетельствует о том, что, несмотря на все преследования и запреты, которым католическая церковь подвергала народное творчество, оно было вечно живым и неиссякаемым.

Трудно переоценить то влияние, которое оказало это творчество на раннюю городскую культуру во Франции. Уходившая своими корнями в творчество крестьянских масс и открыто противостоявшая феодально-церковной культуре господствующего класса, она вызывала глубокую ненависть со стороны католической церкви.

Отмечая несомненную общность представителей ранней городской культуры во Франции в их столкновениях с католической церковью, общность, являвшуюся результатом сходных условий существования и борьбы горожан против жестокого феодального гнета, мы, разумеется, не можем рассматривать раннюю городскую культуру как нечто оформленное и единое для всей страны.

Экономические связи между отдельными областями Франции только что зарождались. Города были фактически разъединены между собой. Они боролись со своими сеньерами каждый в отдельности. В стране продолжала царить политическая раздробленность. Необходимо иметь в виду также и то, что северофранцузская народность в это время еще резко отличалась по своему языку (так называемому старофранцузскому) от народности южнофранцузской (говорившей на так называемом провансальском языке), и в различных областях Франции существовали еще всевозможные местные диалекты. На северо-западе Франции — нормандский, на северо-восто-

---

[1] Bernardi Apologia ad Guillelmum Sancti Theodorici abbatem. Migne, PL, t. 182, col. 915—916.

ке — пикардийский и валлонский, на востоке — шампанский, лотарингский и бургундский, на западе — сентонж, пуаветинский и анжу. В центре Франции — в бассейне средней Сены и в районе между Сеной и Луарой — господствовал диалект Иль-де-Франс (на котором говорили в Париже), диалект, получивший к концу XII в. преобладающее значение и сделавшийся в Северной Франции общепризнанным литературным языком [1].

Провансальский язык, в свою очередь, включал в себя целый ряд диалектов, хотя и мало чем отличавшихся друг от друга (франко-провансальский, овернский, лимузинский, лангедокский и др.). Начиная с XII в. провансальский язык (как предполагают исследователи, развившийся на основе лимузинского диалекта) стал общепризнанным литературным языком в Южной Франции, который нашел свое наиболее яркое выражение в поэзии провансальских трубадуров [2].

Характеризуя значение местных диалектов в истории развития национальных языков, И. В. Сталин писал в своем ответе т. Санжееву: «Вы безусловно правильно толкуете мою позицию в вопросе о диалектах.

«Классовые» диалекты, которые правильнее было бы назвать жаргонами, обслуживают не народные массы, а узкую социальную верхушку. К тому же они не имеют своего собственного грамматического строя и основного словарного фонда. Ввиду этого они никак не могут развиться в самостоятельные языки.

Диалекты местные («территориальные»), наоборот, обслуживают народные массы и имеют свой грамматический строй и основной словарный фонд. Ввиду этого некоторые местные диалекты в процессе образования наций могут лечь в основу национальных языков и развиться в самостоятельные национальные языки» [3].

Однако Франции XII в. было до этого еще очень далеко. Народности, населявшие страну, в своем языковом развитии прошли к XII в. долгий путь от языков родовых к языкам племенным и от языков племенных к языкам народностей. Весьма долгий путь предстояло пройти им и в дальнейшем — в процессе развития от языков народностей к национальному французскому языку. При этом нельзя забывать и того, что языком, на котором продолжало вестись обучение в школах и который являлся официальным языком государ-

---

[1] См. Э. Бурсье. Основы романского языкознания. Перев. с франц. под. ред. Д. Е. Михальчи, М., 1952, стр. 240—241.

[2] См. там же, стр. 241—242.

[3] И. Сталин. Марксизм и вопросы языкознания, стр. 43.

ственных документов и церковных служб, в это время во Франции продолжал оставаться мертвый латинский язык, при помощи которого церковь сознательно ограничивала распространение грамотности среди более широких кругов феодального общества. Только с XII в. народные языки получили доступ в литературу и стали основою светской литературы в противоположность церковной.

Трудно переоценить историческое значение этого факта, свидетельствовавшего о гигантском шаге вперед в области средневековой культуры. Подчеркивая всемирно-историческую роль народных масс в культурном развитии человечества, И. В. Сталин писал: «...язык и законы его развития можно понять лишь в том случае, если он изучается в неразрывной связи с историей общества, с историей народа, которому принадлежит изучаемый язык и который является творцом и носителем этого языка»[1]. В отличие от надстройки, язык порождается не тем или иным базисом, а всем ходом истории общества и создается не одним каким-либо его классом, а всеми классами. Ограниченности и узости сферы действия надстройки И. В. Сталин противопоставляет почти безграничную сферу действия языка, указывая, что последний связан не только с производственной деятельностью, но и со всякой иной деятельностью человека во всех сферах его работы от производства до базиса, от базиса до надстройки.

В свете этих важнейших положений И. В. Сталина и необходимо рассматривать не только устное творчество крестьянских масс, но и развитие ранней городской литературы. Создатели бесчисленных фаблио, городского сатирического эпоса и городских театральных «игр» пользовались народными языками. А поскольку с появлением городов и возникших в них нецерковных школ монополия церкви в области образования оказалась нарушенной и грамотность вышла за пределы узкого круга клириков, это обстоятельство не смогло не оказать влияния и на развитие светской литературы господствующего класса. В области чисто литературной латинский язык и на севере и на юге Франции в XII в. оказался в значительной степени вытеснен народными языками.

ТАК НАЗЫВАЕМАЯ ПРОВАНСАЛЬСКАЯ КУЛЬТУРА И ЦЕРКОВЬ

Отмечая резко враждебное отношение католической церкви ко всему, что так или иначе нарушало ее монополию в области духовной культуры, нельзя не остановиться на том

[1] И. Сталин. Марксизм и вопросы языкознания, стр. 22.

разгроме, которому церковь подвергла так называемую провансальскую культуру, тесно связанную с ранним развитием южнофранцузских городов.

Буржуазные историки, занимавшиеся вопросом о культурном развитии Южной Франции в XI—XIII вв., не выходили за рамки исследования творчества рыцарей-трубадуров, рассматривая поэзию господствующего класса как главное содержание провансальской культуры. Изучая эту поэзию преимущественно с точки зрения ее формы и полностью игнорируя изучение социально-экономических условий, определявших ее развитие, буржуазные историки оказались не в состоянии ни отделить городскую поэзию от рыцарской, ни определить влияния первой на последнюю, ни понять, наконец, те причины, которые привели к уничтожению провансальской культуры во время крестового похода против альбигойцев.

Необходимо заметить, что к появлению светской литературы господствующего класса католическая церковь отнеслась спокойно. Это было вызвано тем, что с классовой точки зрения феодальная литература в целом (эпические произведения, рыцарские романы, поэзия трубадуров и труверов) церковной литературе ни в чем не противоречила. Об этом писал А. А. Жданов, указывавший, что «...феодальный строй, а затем буржуазия в период своего расцвета могли создать искусство и литературу, утверждающие становление нового строя и воспевающие его расцвет...» [1]

Выросшая на той же классовой основе, что и литература церковная, светская рыцарская литература вместе с ней представляла и защищала интересы господствующего класса феодалов. «В средних веках,— отмечал Н. А. Добролюбов, рассматривая вопрос о полном забвении интересов народа в римской поэзии,— продолжается та же история, только в более грубом виде. Барды, прославляющие подвиги победителей, да трубадуры и менестрели, воспевающие воинскую доблесть, знатное происхождение и неестественно возвышенные чувства, овладевают всей поэзией. Народ награждается полным презрением; ему за милость только дозволяют любоваться подвигами знатных рыцарей...» [2].

Таков был эпос, воспевавший образы рыцарей, стойко сражавшихся с «иноверцами» за христианскую веру и преодолевавших в борьбе за последнюю всевозможные препятствия. Наиболее знаменитой поэмой, прославлявшей военные подвиги феодалов, была «Песнь о Роланде», сложившаяся во

[1] А. А. Жданов. Доклад о журналах «Звезда» и «Ленинград», стр. 29.

[2] Н. А. Добролюбов. О степени участия народности в развитии русской литературы. Собр. соч., т. I, стр. 212.

Франции в XI и XII вв. В основе этой поэмы, как уже было указано выше, лежали народные сказания о гибели графа Роланда во время одного из походов Карла Великого на Пиренейский полуостров.

Однако при обработке народных сказаний поэтами-рыцарями подлинная историческая обстановка этого события была совершенно искажена. Оно оказалось как бы «перенесенным» в обстановку феодального общества XI—XII вв., а сам граф Роланд превратился в идеальный тип феодального вассала, до конца преданного своему сюзерену и ни на минуту не помышляющего о том, чтобы нарушить принесенную им сюзерену клятву верности. Дух христианского фанатизма, пронизывающий «Песнь о Роланде», свидетельствовал об агрессивности рыцарских устремлений в эпоху первых крестовых походов.

В XII в. на Западе появились и стихотворные рыцарские романы, наиболее распространенными из которых были романы о легендарном британском короле Артуре (V—VI вв.) и о его рыцарях «круглого стола». Ничего исторического в этих романах, авторы которых широко использовали старинные сказочные мотивы о волшебниках, великанах, заколдованных замках и пр., не было. Король Артур рисовался в них как типичный феодальный сеньер, окруженный своими вассалами, а главной темой этих романов являлось изображение куртуазной любви, т. е. рыцарского служения даме сердца, ради которой рыцари подвергались всевозможным опасностям. Поэтическая фантастика, заимствованная авторами рыцарских романов, главным образом из кельтского фольклора, испытывала на себе постоянное и решающее воздействие со стороны церкви. Наиболее ярким примером этого воздействия явился цикл романов о так называемом «святом Граале», под которым подразумевалась важнейшая христианская реликвия — чаша, якобы фигурировавшая, согласно христианским легендам, на «тайной вечере» и при «распятии Христа». В романах о «святом Граале» сказочный кельтский талисман заменялся христианской святыней, рыцарские авантюры, совершаемые ради личной славы,— подвигами во славу церкви, а земная любовь — смиренным религиозным служением. Таким образом, грань между рыцарской и церковной литературой совершенно стиралась. И неслучайно реакционные представители буржуазной историографии наших дней поднимают на щит эти рыцарские романы, видя именно в них наилучшие образцы средневековой литературы. Наиболее ясное выражение этой точки зрения мы находим в книге Коена, переизданной в Париже в 1948 г. и посвященной творчеству одного из создателей рыцарского романа во Франции — Кретьена де Труа (вто-

рая половина XII в.) [1]. Рассматривая XII век как «золотой век средневековой французской литературы», Коен утверждает, что Кретьен де Труа «отразил в своем творчестве все достижения этого века».

Полное игнорирование народного творчества, а также ранней городской литературы характерно для представителей современной буржуазной историографии, стремящейся всеми силами доказать, что только господствующие классы способны к культурному творчеству и что главной силой, определявшей в эпоху средневековья культурный прогресс, была католическая церковь.

Лживость фальсификаторских измышлений современных прислужников Ватикана становится явной при первом же соприкосновении с историческими фактами, которые ясно показывают, что в общем развитии средневековой культуры церковь играла крайне реакционную роль. Об этом свидетельствует, как мы видели выше, резко враждебное отношение церкви ко всем проявлениям духовной культуры трудящихся масс. Об этом свидетельствуют и те преследования, которые церковь обрушила на представителей провансальской культуры. Оценивая историческое значение этой культуры, Энгельс писал: «Южно-французская национальность в средние века была не более родственна северо-французской, чем теперь польская сродни русской. Южно-французская — проще говоря, провансальская — нация не только проделала во времена средневековья «ценное развитие», но даже стояла во главе европейского развития. Она выработала первая из всех новейших наций литературный язык. Ее поэзия для всех романских народов, и даже для немцев и англичан, служила тогда недостижимым образцом. В создании феодального рыцарства она соперничала с кастильцами, французами Севера и английскими норманнами; в промышленности и торговле она нисколько не уступала итальянцам. Она не только развила «одну фазу средневекового бытия» в самом «блистательном виде», но воскресила даже среди глубочайшего средневековья отблеск древнего эллинства. Южно-французская нация имеет, таким образом, не только большие, но и прямо безмерные «заслуги перед семьей европейских народов»» [2].

История высоко развитого просвещения на юге Франции до альбигойских войн, т. е. история городских нецерковных школ и тулузского университета, расцвет медицины и математики, распространение арабского языка и знакомство с

---

[1] G. Cohen. Un grand romancier d'amour et d'aventure au XII-e siècle. Chrétien de Troyes et son œuvre, Paris, 1948, p. 15—16.

[2] Ф. Энгельс. Польский вопрос в немецкой революции. К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. VI, стр. 406—407.

греческой философией по арабским переводам, точно так же, как и сам процесс возникновения литературы на народном языке,— еще только ждет своего исследователя-марксиста. Между тем конкретное изучение этих вопросов является очень важным, ибо ликвидация одной из фальсификаций буржуазной историографии, сводящей всю южнофранцузскую культуру к поэзии рыцарей-трубадуров, имеет большое значение[1].

Городское влияние не могло не сказаться и на развитии провансальской поэзии, которая отнюдь не являлась единой, как это следует из работ буржуазных историков, а была представлена наряду с феодальными элементами и элементами городскими. Именно эта городская струя в провансальской поэзии и вызывала огромное беспокойство со стороны католической церкви.

Аристократическую часть трубадуров, творчество которых наиболее ярко отражало интересы и чаяния феодального класса, составляли богатые и знатные феодалы, занимавшиеся складыванием стихов в часы досуга[2]. Наиболее ярким представителем этой части трубадуров XII в. был бесспорно Бертран де Борн, воинственный вассал Плантагенетов на юге Франции.

Воспевая прелести куртуазной любви, Бертран достигал при этом большой выразительности. Такова, например, кансона Бертрана, из которой мы приводим несколько строк:

«Я знаю все, что лгут вам про меня,
Льстецы презренные, клянусь вам я.
Не верьте им, их речь полна обмана,
Не уклоняйте сердца своего
Вы от меня, служителя его,
Подругою останьтесь вы Бертрана.
Пусть улетит позорно ястреб мой,

---

[1] C. Fauriel. Histoire de la poésie provençale, vol. 1—3, Paris, 1846.

[2] К числу таких трубадуров в XII в. принадлежали: 1) Бертран де Борн, отразивший в своих стихах типичные для феодалов чувства; 2) Аделаида, вышедшая из знатного феодального рода (ее владения находились близ Монпелье), лирическая поэтесса второй половины XII в. (Hist. lit. de la France, t. XIII, p. 422); 3) Эбль де Вентадур — вассал Вильгельма IX, графа Пуату (Hist. lit., t. XIII, p. 119); 4) Пон де Капдэйль — богатый барон, выступавший со своими стихами на пиршествах знати и призывавший ее к участию в крестовых походах (Hist. lit., t. XV, p. 23); 5) Бертран д'Аламон — владелец богатых земель (Hist. lit., t. XV, p. 443—444); 6) графиня де Ди (Hist. lit., t. XV, p. 446—447); 7) Гильом де Балан — владелец замка близ Монпелье, лирический поэт (Hist. lit., t. XV, p. 447—448); 8) Гильом де Сен-Дидье — богатый и знатный феодал (Hist. lit., t. XV, p. 450); 9) Гильом — сеньер д'Агу в Провансе, получивший в середине XII в. широкую известность своими стихами (Hist. lit., t. XIV, p. 209) и др.

Пусть дичь его погонит пред собой,
Пусть сокол мой его ощиплет в ссоре,
Коль ваша речь уж неприятна мне,
Коль я люблю кого на стороне,
Коль радость мне вдали от вас не горе!»[1]

Как подлинный сын своего класса, Бертран де Борн и ненавидел народные массы и смертельно боялся возмущения с их стороны.

Антинародный характер поэзии Бертрана де Борн проявился прежде всего в его военных сирвентах, в которых он воспевал бесконечные файды, приносившие неисчислимые бедствия крестьянам. В одной из своих военных сирвент Бертран де Борн писал:

«Приятно мне, когда летят
Гонцы, гоня перед собою
Людей, животных, и гремят
За ними воины бронею.
Во мне родят восторг живой
Осады замков крепких сцены.
Смотрю, как рушатся их стены
И тащат балки за собой;
И палисады все, и ров
Уж перешли во власть врагов»[2]

Еще яснее классовая направленность поэзии Бертрана сказалась в сирвенте, отражавшей неистовую злобу феодалов по отношению к народу:

«Мужики, что злы и грубы,
На дворянство точат зубы,
Только нищие мне любы!
Любо видеть мне народ
Голодающим, раздетым,
Страждущим, не обогретым!
Пусть мне милая солжет,
Ежели солгал я в этом.
. . . .
Чтоб вилланы не жирели,
Чтоб лишения терпели,

---

[1] Перевод К. А. Иванова. См. его работу «Трубадуры, труверы и миннезингеры», стр. 55—56.
[2] Перевод К. А. Иванова. См. там же, стр. 75.

Надобно из года в год
Всех держать их в черном теле.
. . . .
Ведь виллан, коль укрепится,
Коль в достатке утвердится,
В злости равных не найдет,
Все разрушить он стремится...»[1]

Эта сирвента Бертрана де Борн показывает, что с точки зрения феодала равно опасными были и «мужики», т. е. собственно крепостные крестьяне, и горожане, которых Бертран называл «вилланами в достатке».

Разумеется, литература подобного рода, хотя она и являлась светской, ни в какой мере не может быть противопоставлена литературе церковной, ибо, как и последняя, поэзия Бертрана де Борн служила одной и той же цели — собиранию сил господствующего класса в его борьбе с народными массами. Об этом писал еще Г. В. Плеханов, имея в виду Бертрана де Борн. Говоря о периоде феодальной раздробленности на Западе и полном произволе крупных феодалов в их владениях, он замечал: «Можно сказать, что война была их ремеслом, их единственным занятием. Все остальные роды деятельности они считали низкими и недостойными их звания. И вот это-то богатое, праздное, воинственное и независимое — феодальное, как его называют,— дворянство выработало свой особый род поэзии, способный увлекать только его, а не другие классы общества. Один из таких владетелей, когда-то знаменитый своим задором и своими песнями, говорит в одной из этих песен, что «человек только и ценится по числу полученных и нанесенных им ударов» (конечно, мечом, а не кулаком). «Мне нравится,— говорит он далее в той же песне,— когда люди и стада разбегаются перед скачущими воинами... еда, питье, сон — ничто так не манит меня, как вид убитых, в которых торчит пронзившее их насквозь оружие». Вы понимаете, читатели, что такого рода поэзия, такие песни могли восхищать только господ-дворян и едва ли нравились их крестьянам, тем самым «людям», которым приходилось «убегать перед скачущими воинами». Эти «люди» имели свои песни, свои сказки и предания, не возбуждающие ничего, кроме презрения, в высшем классе общества»[2].

Вторую часть провансальских трубадуров составляли выходцы из мелкого рыцарства, жившие при дворах и замках

---

[1] Choix des poésies originales des troubadours, publiés par F. Raynouard, t. IV, Paris, 1819, p. 260—261 (перевод А. Сухотина).

[2] Г. В. Плеханов. Искусство и литература, М., 1948, стр. 483—484.

могущественных сеньеров[1]. Они с величайшей завистью наблюдали за ростом земельных богатств, сосредоточившихся в руках католического духовенства, и охотно прислушивались к голосу горожан, настроенных по отношению к церкви крайне оппозиционно.

Для этой части провансальских трубадуров характерным являлось откровенное преклонение перед радостями земной любви, отрицание церковной проповеди аскетизма и более чем «легкомысленное» отношение к церковным догматам.

Один из таких трубадуров заявлял, что бог никогда не смог бы утешить его в случае утраты его возлюбленной. Другой говорил о том, что один взор его дамы доставляет ему больше радостей, чем заботы 400 ангелов, «пекущихся о его спасении». Третий сознавался в том, что он совсем не может молиться, поглощенный любовью к прекрасной даме; а четвертый, обращаясь к возлюбленной, заявлял, что «сладкая улыбка на ее устах, нежность, изящество и вся неодолимая прелесть ее тела вечно находятся в его мыслях и в его сердце и что если бы он так же думал о боге и имел бы к нему столь же горячую привязанность, то, конечно, раньше кончины должен был бы попасть на небо»[2].

Эта поэзия полностью противоречила церковному учению о браке; «...рыцарская любовь средних веков,— писал Энгельс,— отнюдь не была супружеской любовью. Наоборот! В своем классическом виде, у провансальцев, рыцарская любовь

---

[1] Это были, по данным авторов «Литературной истории Франции»: 1) Жиро — поэт первой половины XII в., родившийся в Тулузе в семье бедного рыцаря и с юных лет находившийся на службе у графа тулузского (Hist. lit., t. XIII, p. 306); 2) Арно Даниэль — лирический поэт второй половины XII в. (Hist. lit., t. XV, p. 434); 3) Пьер де Ботинья (Hist. lit., t. XV, p. 444); 4) Жиро де Саланьяк — «искусный жонглер» (Hist. lit., t. XV, p. 444); 5) Беранже де Паласоль — бедный рыцарь, вассал руссильонского графа, лирический поэт второй половины XII в. (Hist. lit., t. XV, p. 443); 6) Пьер де Баржак — простой рыцарь того же времени (Hist. lit., t. XV, p. 447—448); 7) Пейроль д'Овернь — бедный рыцарь, лирический поэт (Hist. lit., t. XV, p. 455); 8) Пьер Рожье из Оверни — жонглер и трубадур при дворе виконтессы Нарбонны во второй половине XII в. (Hist. lit., t. XV, p. 459—460); 9) Раймон де Дюрфор; и 10) Тру Малек — лирические поэты того времени (Hist. lit., t. XV, p. 462); 11) Герин или Гарин ле Брюн — подвизавшийся при дворе тулузского графа (Hist. lit., t. XV, p. 463); 12) Гильом де Кабестань — бедный рыцарь Прованса (Hist. lit., t. XV, p. 210—211); 13) Жоффруа Рюдель — бедный рыцарь, кормившийся своей поэзией при дворе сеньора де Соль (Hist. lit., t. XIV, p. 560—565); 14) Гильом Адемар — сын небогатого рыцаря, лирический поэт второй половины XII в., живший при дворе графа Прованса (Hist. lit., t. XIV, p. 568) и т. д.

[2] Н. А. Осокин. История альбигойцев до кончины папы Иннокентия III, т. 1, Казань, 1868, стр. 87—89.

устремляется на всех парусах к нарушению супружеской верности, и поэты это воспевают»[1].

Воспевание куртуазной любви соединялось у трубадуров-рыцарей с нападками на католическую церковь. В этом рыцарская поэзия как бы смыкалась с ранней городской литературой. В своих сирвентах, направленных преимущественно против стяжательства и корыстолюбия римской курии, трубадуры-рыцари иногда поднимались до весьма резких обличений. И тем не менее, говоря о поэзии провансальских рыцарей, мы никак не должны отождествлять ее с городской поэзией, ибо рыцарская поэзия никогда не сливалась ни с антицерковной городской литературой, ни с устным народным творчеством. И хотя воздействие народного творчества на духовную жизнь феодального общества было настолько большим, что следы этого воздействия можно найти даже в литературе господствующего класса (и рыцарский эпос, и лирика провансальских трубадуров, несомненно, заимствовали многое из народного творчества), все же необходимо помнить о том, что между рыцарской поэзией и поэзией народных масс, так же как между рыцарской поэзией и антицерковной городской литературой существовала принципиальная разница. За восприятием трубадурами-рыцарями и певцами феодального класса некоторых форм народной поэзии или склада народных былин мы должны видеть всегда то содержание, которое вкладывалось в эти формы, и судить о нем по его классовой сущности[2]. Только с этой точки зрения мы можем оценивать и нападки на католическую церковь со стороны трубадуров-рыцарей. Не выражая ни в коем случае непримиримых противоречий между рыцарями и церковью, эти нападки свидетельствовали лишь о частных противоречиях между двумя группами одного и того же господствующего класса. Эти частные противоречия, связанные с неравномерным распределением земельной собственности в среде феодалов, определяли оппо-

---

[1] Ф. Энгельс. Происхождение семьи, частной собственности и государства, стр. 70—71.

[2] Мы решительно отвергаем точку зрения советского литературоведа А. А. Смирнова, фактически стирающего грань между классово непримиримыми, прямо противоположными и непрерывно друг с другом борющимися культурами, а именно культурой народных масс и культурой феодалов. Усматривая в рыцарском эпосе «критику основ феодального строя» и доказывая, что «наиболее одаренные» поэты-рыцари «невольно проникались чувствами и мировоззрением» своих, т. е. народных, источников, А. А. Смирнов допускает серьезную ошибку, скатываясь на идеалистическую точку зрения и пытаясь отыскать в средневековой культуре некие «общечеловеческие ценности». См. А. А. Смирнов. Средневековая поэзия и гуманизм. «Ученые записки Яросл. гос. пед. ин-та», вып. 1, 1944, стр. 4, 8 и сл.

зиционность южнофранцузского рыцарства по отношению к церкви. Они приводили последнее к временному союзу с горожанами и создавали почву для возникновения антицерковных (в первую очередь антипапских) тенденций в рыцарской поэзии на юге Франции. Но критикуя различные пороки церкви и рассчитывая поправить свои дела за счет богатых церковных владений, рыцарство никогда не доходило до отрицания католической церкви в целом (подобно тому, как это делали, например, представители народных ересей) и немедленно вспоминало о своем полном единстве с католической церковью, как только видело для себя опасность «снизу». В борьбе с народными массами все группы господствующего класса всегда выступали вполне единодушно.

Вот почему, говоря о светской поэзии рыцарства, даже в том случае, когда она носила антицерковный оттенок, мы рассматриваем ее лишь как особую разновидность литературы господствующего класса.

Отмечая большое влияние города, сказавшееся на творчестве провансальских трубадуров, мы должны обратить особенное внимание на то обстоятельство, что значительную часть южнофранцузских поэтов составляли выходцы из среды горожан. Русский исследователь провансальской поэзии К. А. Иванов полагал, что только половина трубадуров принадлежала к числу феодалов. Другую половину трубадуров, по мнению Иванова, составляли жонглеры, или «бродячие актеры», пополнявшиеся выходцами из городского сословия, лицами темного происхождения, беглыми монахами и т. д. [1]

Выводы К. А. Иванова весьма интересны, хотя они и представляются нам преувеличенными. По данным, которые имеются в нашем распоряжении, мы не можем утверждать, что только половина всех провансальских трубадуров принадлежала к представителям господствующего класса. Наоборот, биографии трубадуров, произведения которых дожили до нашего времени, свидетельствуют о том, что наибольшую часть провансальских поэтов составляли представители господствующего класса и лишь меньшую часть — представители горожан. В «Литературной истории Франции» мы находим сведения о 30 трубадурах XII в., из которых 14 человек были рыцарями, 9 человек — представителями феодальной знати и только 7 человек — выходцами из других слоев общества. Таким образом, последняя категория составляла лишь 23% трубадуров, социальное происхождение которых нам известно.

Рассмотрим более подробно их биографии.

[1] К. А. Иванов. Трубадуры, труверы и миннезингеры, стр. 30—31.

Сыном бедной женщины был гасконец Маркабрюн (1140—1185 гг.), для творчества которого характерны резкие выпады против рыцарства и не менее резкое осуждение крестовых походов.

Правда, большинство из перечисленных выше трубадуров, не являвшихся феодалами, находилось на службе у господствующего класса, жило в замках богатых и знатных феодалов и зарабатывало себе на жизнь, исполняя свои песни перед сеньерами и их многочисленными вассалами. Поэзия этих трубадуров должна была отвечать потребностям тех, у кого они «кормились», и соответствовать духовным запросам последних. В этом смысле мы не можем отрывать творчество трубадуров «нефеодального» происхождения от творчества трубадуров-рыцарей.

И, однако, говоря о творчестве трубадуров, вышедших из среды горожан, мы в то же самое время должны иметь в виду, что происхождение этих трубадуров налагало вполне определенный отпечаток на их творчество. Именно им принадлежали и наиболее близкие к народной поэзии лирические произведения [1],

---

[1] Примером могут служить кансоны Пьера Видаля и Бернара де Вентадорн.

Так, кансона Пьера Видаля гласила:

Полной грудью я вдыхаю
Провансальский ветер милый,
И чудесной дышит силой
На меня страна родная.
Я бы слушать стал стократ,
Как о ней мне говорят,
Слух лаская похвалою.
Сердце там, где оба края
Рона с Венсой охватила,
Альп громада подступила,
В берег бьет волна морская.
И к одной мечты летят,
К той, что в каждом без преград
Торжествует над тоскою.

Chois des poésies originales des troubadours, publiés par F. Raynouard, t. III, Paris, 1818, p. 318—319 (перевод В. Дынник).

В том же духе написаны кансоны Бернара де Вентадорн:

Уж не вернусь я, милые друзья,
В наш Вентадорн: она ко мне сурова.
Туда, где ждал любви напрасно я,
Не захочу я возвращаться снова.

Первым из трубадуров «нефеодального» происхождения был Арно де Марейль, родившийся в бедной семье; он мечтал сначала о работе простого писца. Однако, осознав свой поэтический дар, он отказался от мысли о карьере писца и начал зарабатывать себе на жизнь, слагая стихи и выступая с последними в замках различных феодалов. Так Арно де Марейль стал трубадуром-профессионалом [1].

Вторым трубадуром, не принадлежавшим к господствующему классу по своему происхождению, был Пьер Раймонд, сын простого тулузского горожанина. Жонглером и одновременно поэтом он сделался с ранней юности и провел большую часть своей жизни при дворе сеньера Монпелье. Во второй половине XII в. он уже был известным лирическим поэтом [2].

Третьим был Сайль де Сколя — сын купца из Бержерака, начавший свой жизненный путь с карьеры жонглера, а впоследствии ставший поэтом. Свои стихи он слагал, живя при дворе виконтессы Нарбонны и вызывал большое недовольство церкви своей критикой католического духовенства [3].

Бернар де Вентадорн был четвертым поэтом, вышедшим из «низов». Его отец был пекарем в одном из феодальных замков, а сам Бернар, отличаясь большими способностями, стал поэтом и провел большую часть жизни при дворах Элеоноры Аквитанской и графа Раймунда Тулузского. В своих лирических стихах он обнаруживал довольно широкую образованность, знакомство с Овидием, современными рыцарскими романами и пр. [4]

Сыном тулузского скорняка был Пьер Видаль — один из известных провансальских поэтов второй половины XII в. Его жизнь была полна приключений. Подвергаясь неоднократным преследованиям со стороны знатных сеньеров, «честь» которых он задевал своими любовными похождениями, Пьер Видаль был вынужден бежать в Геную (где он участвовал в борьбе генуэзцев с пизанцами), а затем принять участие в третьем крестовом походе [5].

По некоторым данным, из горожан, точнее из купеческой семьи в Пайоле, происходил и Элие, лирический поэт второй половины XII в., стихи которого отличались большой простотою и искренностью [6].

---

[1] Histoire littéraire de la France, t. XV, p. 441—442.
[2] Ibidem, p. 459.
[3] Ibidem, p. 446.
[4] Ibidem, p. 468—469.
[5] Ibidem, p. 470—473.
[6] Ibidem, p. 38—39.

и наиболее резкие сирвенты, обличавшие католическую церковь [1].

В условиях широкого распространения народных ересей на юге Франции в XII в. творчество этой части провансальских поэтов представляло для церкви большую угрозу. Особенную опасность церковь видела в том, что стихи их были доступны самым широким массам, ибо они слагались на народном языке и могли быть поняты любым горожанином и крестьянином. Поэтому церковь зорко следила за развитием провансальской поэзии и принимала по отношению к тем поэтам, чье творчество развивалось в неприемлемом для нее направлении, свои меры. «Духовенство в южной Франции,— писал Маркс,— занималось библейской поэзией и верным пересказом поэтически-повествовательной части священного писания... с поэзией *светских (провансальских) поэтов* боролись с помощью поэзии *библейской*» [2]. Однако попытки, которые делала церковь в этом смысле, были безуспешными, и церковь очень скоро перешла от литературной борьбы с оппозиционными по отношению к ней провансальскими поэтами к борьбе более действенными средствами. Со второй половины XII в. церковь уже не отделяла антицерковные сирвенты демократических представителей провансальской поэзии от антицерковной проповеди альбигойцев, а в начале XIII в. обрушилась и на тех и на других с оружием в руках. В 1209 г. под «...предводительством могущественного *Арнольда из Сито*,— указывал Маркс,— судьи над еретиками отправляются во главе *разбойничьего сброда негодяев,— армии верующих приблизительно из 50 000 человек...*» [3] на юг Франции, подвергают

Ее люблю — лишь в том вина моя.
И лишь за то в далекие края
Красавица изгнать меня готова.
Как рыбку мчит послушная струя
К приманке злой, на смерть со дна морского,
Так и любовь направила меня
К ней на крючок жестокого улова.
Не уберег я сердца от огня,
И пламя жжет сильней день ото дня,
А на руках— любовные оковы.

Choisi des poésies originales des troubadours, publiés par F. Raynouard, t. III. p. 72—73 (перевод В. Дынник).

[1] Н. А. Осокин. История альбигойцев, т. I, стр. 92 и сл.; К. А. Иванов. Трубадуры, труверы и миннезингеры, стр. 53 и сл.

[2] К. Маркс. Хронологические выписки. Архив Маркса и Энгельса, т. V, стр. 236.

[3] Там же.

цветущие южные области невероятным опустошениям и варварски уничтожают вместе с альбигойской ересью провансальскую культуру[1].

Варварское уничтожение богатой провансальской культуры во время крестового похода против альбигойцев, задуманного и выполненного под непосредственным руководством Иннокентия III, является лишь одной из страниц в мрачной истории католической церкви, препятствовавшей культурному прогрессу. И напрасно лакействующие перед Ватиканом буржуазные писаки наших дней пытаются извратить историческую правду и доказать, что крестоносцы, опустошившие с благословения папы, всю Южную Францию, подвергшие кровавой расправе участников антифеодального еретического движения и уничтожившие цветущую провансальскую культуру, принесли с собою на юг Франции порядок и дисциплину, мир и всеобщее благоденствие[2].

ВОЗНИКНОВЕНИЕ ГОРОДСКИХ НЕЦЕРКОВНЫХ ШКОЛ

Особенную тревогу со стороны католической церкви вызывало возникновение городских нецерковных школ, ибо они нарушали многовековую церковную монополию в области образования. По мере своего развития города испытывали все более увеличивавшуюся потребность в образованных, т. е. грамотных, людях, способных оформлять расширявшиеся торгово-ремесленные операции, работать в органах городского управления и составлять исходившие от городов документы, начиная от всевозможных прошений, адресованных королям, и кончая подробными, тщательно составленными коммунальными хартиями. Эта потребность вызвала к жизни новые школы, которые отличались от существовавших до этого церковных школ (готовивших кадры многочисленного католического духовенства) и своей программой, и составом учащихся.

Возникнув в начале XII в., т. е. в то время, когда все образование находилось еще в руках католической церкви, нецерковные школы не могли развиваться вне всякой связи с последней. Прежде всего эти школы были связаны с церковью в том отношении, что преподававшие в них магистры были обязаны получать разрешение на свою преподаватель-

[1] Инквизиция, утверждал русский исследователь провансальской поэзии В. И. Модестов, свирепствовавшая на юге Франции после поражения альбигойцев, истребляла все рукописи, написанные на провансальском языке. В. И. Модестов. Провансальская поэзия. «Библиотека для чтения», т. 152, СПб., 1858, стр. 99.

[2] P. Bellperron. La croisade contre les albigeois, Paris, 1946, p. 447—456.

скую деятельность у епископа соответствующего диоцеза или у аббата того монастыря, на земле которого располагалась школа. Эта связь сохранялась еще и потому, что многие из учащихся городских нецерковных школ являлись клириками и проходили курс «свободных искусств», как подготовительный к богословию[1]. То же самое надо сказать и о магистрах. Магистры, преподававшие «светские», или «свободные искусства» в нецерковных школах, часто рассматривали свою деятельность как временную и нередко бросали ее, переходя в ряды клира и достигая более или менее высоких ступеней в церковной иерархии.

В подобном пути многих известных магистров XII в. не было ничего необычного. С одной стороны, церковь стремилась привлечь к себе тех магистров, которые находились в значительной степени вне сферы ее влияния, а с другой стороны, и сами магистры «свободных искусств» старались проникнуть в ряды клира и получить таким образом пожизненно обеспеченные источники существования. Преподавание в нецерковных школах нередко рассматривалось школьными магистрами лишь как некий переходный этап в их жизненной карьере. Приобретая духовное звание и связанные с последним церковные доходы, такие магистры в подавляющем большинстве уже навсегда покидали свои прежние занятия. Значительно более редкими были случаи, когда вступавший в духовное сословие магистр не отказывался от этих занятий и продолжал свою старую преподавательскую деятельность.

Итак, несомненно, что в начале XII в. между церковью и возникшими в это время нецерковными школами существо-

[1] Для того, чтобы было яснее, что представляли собою «свободные искусства» в XII веке, мы приведем имена тех авторов, которыми пользовались магистры, преподававшие эти «искусства» в школах. Такими авторами являлись Боэций и Кассиодор, из которых первый изложил в своих трактатах содержание всех семи «свободных искусств», а второй, в свою очередь, дал компилятивное изложение риторики по Цицерону и Квинтилиану, диалектики, геометрии и астрономии по Боэцию и Варрону, арифметики по Никомаху и музыки по Гауденцию. Кроме Боэция и Кассиодора, признанием пользовались: книга Марциана Капеллы «О браке филологии и Меркурия» и «Этимология» Исидора Севильского, представлявшая своего рода энциклопедию, включавшую в себя понятия, относившиеся ко всем предметам тривиума и квадривиума, средневековой медицины и юриспруденции, сельского хозяйства и механики. Кроме этого, в употреблении в школах находились грамматические труды Беды (в которых он излагал правила стихосложения и грамматики), труды деятелей «каролингского возрождения» (Алкуина, Теодульфа и Рабана Мавра), а самое главное — «Органон» Аристотеля, «Введение» Порфирия, «Топики» Цицерона и произведения многих античных поэтов.

вала еще тесная связь. И, однако, наличие этой связи ни в какой степени не меняет того, что городские нецерковные школы были особым, совершенно новым явлением в интеллектуальной жизни феодального общества. Специфической чертой нецерковных школ XII в. было то, что они являлись школами частными, т. е. школами, которые не содержались на средства церкви и магистры которых, не имея церковных пребенд, жили за счет платы, взимаемой с учащихся. Понятно, что подобные школы стали возможны на Западе лишь после возникновения там городов, как особых центров ремесла и торговли, лишь в результате развития товарно-денежных отношений и появления горожан, потребности которых выходили за рамки чисто церковной образованности. Возникновение в городах Франции нецерковных школ отвечало прямым интересам этого слоя общества. Неслучайно поэтому, что с начала XII в. Франция сделалась одним из крупнейших центров школьного образования на Западе. Именно в это время, писал Маркс, во Франции «...стал расти интерес к *архитектуре, живописи* и *ваянию*. Распространилась философия (*Абеляр* и т. д.) аристотелевская и платоновская...» [1].

Материальная независимость новых школ от церкви освобождала их от непосредственного контроля с ее стороны и обусловливала в них относительную свободу преподавания, привлекавшего огромную по тем временам массу учащихся.

Наиболее полные данные о городских нецерковных школах содержатся в хронике Иоанна Сольсберийского, учившегося в 40-х годах XII в. в Париже и оставившего довольно подробное описание школ, в которых он обучался [2]. Из данной хроники мы узнаем, что в это время в Париже существовало уже несколько нецерковных школ. Среди них Иоанн Сольсберийский называет школу, которой руководили два брата бретонца — магистр Тьерри и магистр Бернар, преподававшие риторику и диалектику и являвшиеся, по свидетельству современников, весьма «искушенными» в «свободных искусствах». Оба брата, как отмечается в хронике, были очень далеки от ортодоксального богословия, развивали перед своими слушателями теорию о вечном существовании мира и в результате подверглись преследованиям со стороны католической церкви.

К числу нецерковных парижских школ этого времени необходимо отнести и школу Ришара Левек, который преподавал

---

[1] К. Маркс. Хронологические выписки. Архив Маркса и Энгельса, т. V, стр. 151.

[2] Ioannis Saresberiensis Metalogicus. Migne, PL, t. 199, col. 832—833, 840—841, 853—856, 867—869 etc.

риторику и другие «свободные искусства». Иоанн Сольсберийский особенно подчеркивал то обстоятельство, что Ришар обучал в своей школе предметам квадривиума и сообщал своим слушателям основательные познания в этой области. Хотя, замечал Иоанн Сольсберийский, красноречие магистра Ришара стояло в обратной пропорции к его знаниям.

Подобно Ришару преподаванием риторики в Париже занимался магистр Петр Элие, автор популярного в XII в. комментария к шести книгам Присциана, содержавшим правила ораторского искусства [1].

Более точные сведения мы имеем о школе магистра Роберта Меленского, которая находилась на холме св. Женевьевы и пользовалась большой известностью. Роберт преподавал диалектику и имел многочисленных учеников, славясь среди последних как магистр, который легко разрешает трудности, встречающиеся при изучении философии. После нескольких лет преподавания Роберт уехал в Болонью для изучения римского права, но вернувшись в Париж, возобновил чтение лекций по диалектике.

К нецерковным школам Парижа середины XII в. относилась и школа магистра Адама Пти-Пон, получившего это прозвище потому, что его школа располагалась около Малого моста города. Адам преподавал последовательно, как сообщал Иоанн Сольсберийский, грамматику, риторику и диалектику, заявляя себя верным последователем Аристотеля, учение которого он излагал с большой ясностью и пылкостью. Иоанн Сольсберийский, бывший другом Адама, очень хвалил и широту его знаний и тонкость его ума [2]. Путь Адама Пти-Пон был обычен для многих магистров «свободных искусств» того времени. После долгих лет преподавания в своей школе он стал каноником парижского собора и схоластиком, т. е. преподавателем кафедральной школы. Там он стал заниматься богословием и в 1176 г. был назначен епископом в Англию.

Сохранились известия о школе магистра Хардевина, приехавшего в Париж из Германии и обучавшего учеников предметам квадривиума, а также о школе Гильома Суассонского, преподававшего в Париже диалектику. По словам Иоанна Сольсберийского, Гильом Суассонский стремился разрушить установившиеся понятия в логике и заменить их своими собственными умозаключениями.

Таким образом, из хроники Иоанна Сольсберийского мы узнаем по меньшей мере о восьми нецерковных школах, су-

---

[1] Ioannis Saresberiensis Metalogicus. Migne, PL, t. 199, col. 867—868; см. также Histoire littéraire de la France, t. XII, p. 487.

[2] Ioannis Saresberiensis Metalogicus. Migne, PL, t. 199, col. 868, 899.

ществовавших в Париже в то время, когда Иоанн там учился (1136—1148 гг.). Такое обилие школ в одном городе ясно указывает на то, что в первой половине XII в. Париж был одним из главных центров образования во Франции. Весьма интересные данные сообщает Иоанн Сольсберийский о шартрской школе Гильома Коншского, в которой он обучался в течение трех лет. Гильом Коншский, получивший свое прозвище по месту рождения в небольшом нормандском городке, в середине XII в. являлся уже известным магистром, прошедшим курс обучения в Париже и имевший в своей школе в Шартре многочисленных учеников. Одновременно грамматик и диалектик, т. е. философ, Гильом Коншский славился основательностью своих лекций и исключительною любовью к античным авторам. Заявляя в своих лекциях о том, что он является последователем Демокрита и Эпикура, Гильом Коншский, как утверждал Иоанн Сольсберийский, пытался объяснить своим ученикам учение Демокрита об атомах и вел неустанную борьбу с последователями некоего Корнифиция, категорически отрицавшего необходимость каких-либо занятий грамматикой и философией.

Корнифиций [1], о котором писал в своей хронике Иоанн Сольсберийский и подлинного имени которого мы не знаем, был злейшим врагом всякого светского знания, и с группой своих единомышленников решительно осуждал магистров, осмеливавшихся проповедовать взгляды античных авторов в своих лекциях. Будучи круглым невеждою, писал Иоанн Сольсберийский, Корнифиций, не знавший ни философии, ни риторики, ни грамматики, отрицал их значение и требовал немедленного закрытия тех школ, в которых преподавались эти предметы. Мы не знаем ни того, кем был этот ярый противник городских нецерковных школ по своему положению, ни того, что представляли собой его сторонники. Тем не менее ясно, что Корнифиций был близок к «теократической партии» и защищал самые насущнейшие интересы католической церкви.

Гильом Коншский вел с последователями Корнифиция упорную борьбу. Осыпая их ядовитыми насмешками, он уподоблял их тому кузнецу, который, ударяя молотом по наковальне, ожидает случайных результатов своей работы, не зная того, что у него получится — нож или лемех для плуга [2].

[1] Псевдоним «Корнифиций», который употреблял Иоанн Сольсберийский для обозначения некоего, повидимому, всем хорошо известного лица, надо рассматривать как явный намек на поэта того же имени, нападавшего в свое время на Вергилия. См. Histoire littéraire de la France, t. IX, p. 149.

[2] Ioannis Saresberiensis Metalogicus. Migne, PL, t. 199, col. 832—833, 853—856, etc.

Последователи Корнифиция в свою очередь не щадили Гильома Коншского и требовали его осуждения, обвиняя Гильома в том, что всем церковным авторитетам он предпочитает авторитет Демокрита, Платона и Аристотеля.

Один из противников Гильома Коншского, Готье из Сен-Виктора (причислявший Гильома к «4-м лабиринтам Франции», под которыми он разумел магистров, высказывавших антицерковные взгляды, в том числе и Абеляра), писал, что Гильом дерзким образом заменяет учение церкви о сотворении мира учением Демокрита об атомах[1]. А Гильом из Сен-Тьерри, являвшийся близким другом Бернара Клервоского, требовал привлечения Гильома Коншского к церковному суду за то, что он слепо следует за Абеляром, извращает церковные догматы и является в своих философских трактатах одновременно «савелианцем, язычником и манихеем»[2]. Известно, что и сам Бернар Клервоский считал необходимым публичное осуждение Гильома Коншского на церковном соборе[3]. Состоялся ли этот собор, нам неизвестно. Но из всего вышесказанного с очевидностью следует, что трактаты Гильома Коншского (в первую очередь, его «Философия мира») точно так же, как и его философские лекции, привлекали к себе самое пристальное внимание со стороны католической церкви и были категорически осуждены ее видными представителями.

Бесконечные преследования и многочисленные примеры расправы с еретиками, о чем Гильом Коншский, конечно, не мог не знать, заставили его в конце жизни признать свои «ошибки» и отречься от прежних взглядов. Ссылаясь в одном из своих последних трактатов («Dragmaticon») на молодость, которой свойственно заблуждаться, Гильом Коншский писал: «И вот прежде чем начать, мы считаем необходимым осудить то, что мы высказали раньше,— противное католической вере... Вот почему мы просим тех, в руки которых попадет эта книга, отвергнуть и подвергнуть вместе с нами осуждению эти же ошибки»[4].

Таким образом, даже самые слабые попытки философов XII в. приблизиться к опытному знанию о природе вещей (попытки, которые отражали запросы нового слоя общества, т. е. горожан) вызывали немедленные подозрения со стороны католической церкви и тотчас же предавались церковному проклятию.

---

[1] Gualteri de S. Victore Libri contra IV labyrinthos. Migne, PL, t. 199, col. 1170—1172.

[2] Guillelmi abbatis Epistola ad Bernardum de erroribus Guillelmi de Conchis. Migne, PL, t. 180, col. 333—340.

[3] B. Hauréau. Singularités historiques et littéraires, Paris, 1861, p. 260

[4] Histoire littéraire de la France, t. XII, p. 464.

Создание нецерковных школ, подобных школе Гильома Коншского, который пользовался, по свидетельству Иоанна Сольсберийского, большой популярностью среди учащихся, представляло для церкви вполне реальную угрозу. Поэтому литературная и преподавательская деятельность Гильома Коншского вызывала со стороны церкви сильнейшее противодействие.

Все перечисленные выше учителя имели своих преемников. Следующее поколение магистров «свободных искусств» представляли: Ульжер, преподававший сначала в Париже, а после в Анжере, Теуред, преподававший грамматику после Ульжера, Обер Реймский, Оливье Бретонский, Морис из Сюлли, Манервий, обучавший риторике, Рожер, обучавший грамматике и диалектике, Рауль Черный, читавший лекции по философии, Александр Некам, славившийся своими философскими познаниями, Жерар, преподававший гражданское право, Гуго, по прозвищу «Физик», обучавший учеников «свободным искусствам» и медицине, Адам с Большого Моста, преподававший логику, Иоанн, отличавшийся своими познаниями в литературе, и пр.

Деятельность всех этих магистров выходит за рамки интересующего нас периода. Однако даже простое перечисление их имен показывает, что нецерковные школы Парижа продолжали существовать в течение всего XII в., т. е. вплоть до возникновения Парижского университета. История этих школ входит важнейшею частью в его предисторию и составляет ее наиболее интересную страницу [1]. Вот почему мы считаем возможным сказать, что известность Парижу как центру образования на Западе в XII в. принесли нецерковные школы и что прославило этот город в то время преподавание «свободных искусств», подобно тому, как Болонью прославило преподавание гражданского права, а Салерно — преподавание медицины. В XIII в., под давлением церкви, в Парижском университете господствующее положение заняло богословие. Но это произошло уже после того, как церковь расправилась с ранними представителями оппозиционной по отношению к ней городской культуры во Франции [2].

[1] Официальная католическая точка зрения на происхождение Парижского университета, возникшего якобы на основе только епископальной школы Парижа и монастырской школы Сен-Виктор, т. е. имевшего чисто церковное происхождение (точка зрения, ярко выраженная в книге уже упоминавшегося нами католического историка д'Ирсея, т. 1, стр. 59, 66—68), не выдерживает никакого сопоставления с историческими фактами. Категорически отрицая какую-либо связь между Парижским университетом и нецерковными парижскими школами, д'Ирсей насилует историческую действительность в угоду своей схеме.

[2] См. работу Ф. А. Фортинского «Борьба парижского университета с нищенствующими монахами в половине XIII века». ЖМНП, 1892,

Свободомыслие, которое обнаруживали по отношению к церкви магистры, руководившие нецерковными школами, определялось, конечно, прежде всего общею атмосферою города. Однако это не значит, что не было еще и особых причин, влиявших на это свободомыслие и способствовавших его углублению. К числу данных причин мы относим: во-первых, материальную независимость этих магистров от церкви, и, во-вторых, специфический состав их учеников, близких по своему положению к народным массам и постоянно с ними общавшихся. Остановимся на этом подробнее.

Материальное положение магистров, руководивших нецерковными школами, как мы уже указывали выше, всецело зависело от той платы, которую эти магистры взимали со своих слушателей. Никакими церковными доходами такие магистры, как правило, не пользовались и видели в преподавании единственный источник своего существования.

Школы, не содержавшиеся на средства церкви, школы, в которых учитель сам договаривался с учениками об оплате своего труда, стали возможными во Франции лишь с того времени, когда товарно-денежные отношения достигли там сравнительно высокого уровня. Неслучайно, что первые сведения о платных школах относятся только к концу XI в.

Известный магистр Одон, читавший лекции по философии сначала в Туле (Toul), а затем в Турнэ и бывший по своему

№ IX. Не менее жестоко, как мы уже знаем, церковь расправилась с нецерковными школами во время альбигойских войн на юге Франции. Подробное исследование истории этих школ не входит в задачи данной работы. Но все же необходимо отметить, что нецерковные школы существовали во многих городах Южной Франции: в Монпелье, который в XII в. являлся наряду с Салерно центром медицинского образования на Западе, в Сен-Жиле, в Клермоне, в Пуатье, в Тулузе и т. д. Весьма любопытные данные сообщают нам авторы «Литературной истории Франции» относительно школ в Пуатье и в Тулузе. В Пуатье в середине XII в. имелся некий схоластик Жан, преподававший литературу и диалектику. Самое интересное заключалось в том, что когда Генрих Плантагенет, получив Аквитанию, предложил Жану архиепископскую кафедру в Бордо, Жан решительно отказался, заявив, что он не знаком со священным писанием, так как никогда не занимался им, всецело отдавшись преподаванию «человеческих наук». Это достаточно смелое для того времени заявление позволяет предположить, что в Пуатье были люди, вполне удовлетворявшиеся изучением «свободных искусств» и не стремившиеся к овладению богословием. Тогда же в Тулузе был известен магистр-математик Рауль, ученик Тьерри, преподававшего философию в Париже и открыто поддержавшего Абеляра на Суассонском соборе 1121 г. По сохранившимся сведениям, Рауль специально изучил арабский язык для того, чтобы овладеть математикой, и перевел с арабского языка на латинский «Planisphera» Птолемея, посвятив этот труд своему учителю. Появление такого магистра в Тулузе, крупнейшем торгово-ремесленном центре Южной Франции, представляется нам неслучайным. См. Histoire littéraire de la France, t. IX, p. 45, 105; t. XII, p. 357, etc.

направлению последователем реализма, «покаявшись в своем увлечении суетными науками», вступил в конце жизни в ряды уставных каноников (1092 г.). При этом магистр Одон роздал бедным клирикам все те деньги, которые он брал со своих учеников [1]. Платными были лекции магистра Ламбера, обогатившегося, по свидетельству современников, благодаря преподаванию «светских искусств» в Париже (конец XI в.), и лекции некоего Энгельберта, преподававшего в Орлеане [2]. Платными были и лекции Абеляра, собиравшего, как он сам признавал, большие суммы денег со своих слушателей [3].

Весьма любопытные данные в этом смысле мы встречаем и у Иоанна Сольсберийского. Так, говоря о последней школе, в которой он обучался, а именно о школе Гильома Суассонского, Иоанн Сольсберийский замечал, что он успел обучиться в ней лишь началам логики, а потом был вынужден бросить школу за неимением средств. И вот тогда-то, продолжал он, друзья посоветовали ему взяться за преподавание самому; он внял их совету и открыл свою школу, которая дала ему средства для существования [4]. Взимание платы с учеников было в XII в. столь распространенным явлением, что русский исследователь этого вопроса Н. В. Сперанский пришел даже к выводу о том, что учителя в это время жили «в громадном большинстве случаев уже не на доходы с церковных бенефициев, а платою с состоятельных учеников» [5].

Появление в обществе учителей-профессионалов, свободных от материальной зависимости по отношению к церкви, а поэтому и более свободных в своих суждениях, чрезвычайно тревожило последнюю. Весьма показательным в этом смысле являлось письмо приора Фулько Диогольского к Абеляру, осуждавшее последнего за «роскошь и неумеренный образ жизни», явившийся следствием того, что Абеляр имел большое количество платных учеников [6].

Взимание платы с учеников осуждал, выражая общее мнение клира, и Яков Витрийский, писавший о парижских школярах в VII главе своей «Западной истории»: «Одни учатся только для того, чтобы знать,— это есть любопытство; другие

---

[1] J. Longueval. Histoire de l'église gallicane. t. VIII, p. 24—27.

[2] L. Maître. Les écoles épiscopales et monastiques de l'occident, Paris, 1866, p. 99, 101.

[3] См. автобиографию Абеляра «История моих бедствий», анализируемую подробно в дальнейших главах.

[4] Ioannis Saresberiensis Metalogicus. Migne, PL, t. 199, col. 868.

[5] Н. В. Сперанский. Очерки по истории народной школы в Западной Европе, М., 1896, стр. 203.

[6] Fulconis prioris de Diogilo Epistola ad Petrum Abaelardum. Migne, PL, t. 178, col. 371—376.

для того, чтобы прославиться,— это есть тщеславие; третьи же для того, чтобы обогатиться,— это есть жадность»[1].

Якову Витрийскому вторил папа Александр III (умер 1181 г.), лицемерно указывавший на то, что знание есть «дар божий» и что поэтому им «нельзя торговать»[2]. О большей тревоге, которую католической церкви внушали все нецерковные школы, свидетельствует булла Александра III, приуроченная к третьему Латеранскому собору 1175 г. «Поскольку,— писал в ней папа,— церкви божией, как в том, что служит для поддержания тела, так и в том, что относится к духовному преуспеянию, надлежит матерински заботиться о нуждающихся, дабы у бедных, не могущих получать поддержку из родительских средств, не была отнята возможность читать и преуспевать, каждая соборная церковь должна отвести какой-нибудь подходящий бенефиций в пользу учителя, который учил бы даром клириков этой церкви, а равно и бедных школьников»[3].

Лицемерная «заботливость» церкви о бедных школьниках не может скрыть ее боязни перед новыми нецерковными школами и магистрами, материально от церкви не зависевшими.

Неудивительно, что возникновение городских нецерковных школ заставило католическую церковь сразу же увеличить количество собственных школ, с целью противопоставить последние нецерковным и сохранить, таким образом, монополию в области образования. В начале XII в. церковные школы, с желательным для церкви составом магистров и учащихся, были основаны в ряде крупных монастырей, а также, что особенно симптоматично, во многих епископальных городах[4].

---

[1] Jacobi de Vitriaco Historia Occidentalis. Libri duo, quorum prior Orientalis, sive Hierosolymitanae, alter, Occidentalis Historiae inscribitur, Duaci; 1597, p. 278.

[2] Alexandri papae Epistola 433. Migne, PL, t. 200, col. 440—441.

[3] Mansi Sacrorum conciliorum... collectio, t. XIII, col. 227—228.

[4] По данным L. Maître (Les écoles episcopales et monastiques) и авторов «Histoire littéraire de la France», в XII в. во Франции существовали следующие монастырские и епископальные школы: в парижской метрополии — 5 монастырских и 4 епископальных (в Париже, Орлеане, Шартре и Блуа); в реймской метрополии — 4 монастырских и 5 епископальных (в Лане, Бовэ, Шалоне-на-Марне, Компьене и Нуайоне); в метрополии Камбрэ — 4 монастырских и 3 епископальных; в руанской метрополии — 6 монастырских и 3 епископальных; в турской метрополии — 4 монастырских и 5 епископальных; в метрополии Санса — 2 монастырских и 3 епископальных; в лионской метрополии — 2 монастырских и 4 епископальных; в бордоской метрополии — одна епископальная и в нарбоннской — то же.

Почти все епископальные школы, перечисленные выше, были основаны церковью в конце XI и в начале XII в. — обстоятельство, которое указывает на стремление церкви противопоставить влиянию представителей оппозиционной по отношению к ней городской культуры свое собственное влияние.

Начиная с XII в. ряд крупных церковных школ был превращен в своего рода богословские семинарии, наподобие школы в аббатстве Сен-Виктор [1]. Пользуясь неизменной поддержкой папства и имея своим непосредственным покровителем такого видного представителя «теократической партии», каким был в XII в. Бернар Клервоский, сен-викторская школа сыграла очень большую роль в борьбе католической церкви за монополию в области образования, чем заслужила восторженные похвалы со стороны всей католической историографии.

Необходимо заметить, что в стремлении уничтожить нецерковные школы, церковь, конечно, не ограничивалась тем, что противопоставляла им школы церковные. В борьбе за свою монополию она прибегала к более действенным средствам. Церковь упорно отстаивала свое «право» давать разрешения на преподавание (licentiae docendi). Она подкупала магистров «свободных искусств» церковными бенефициями, боролась за сохранение церковной юрисдикции над всеми учащимися. А самое главное, она жестоко преследовала тех магистров и школяров, которые нарушали церковную монополию в области образования и подрывали церковный авторитет.

Наиболее ярким примером этого может служить та беспощадная борьба, которую церковь вела с магистром «свободных искусств» Петром Абеляром и с его многочисленными учениками.

---

[1] Histoire littéraire de la France, t. X, p. 113—115.



Глава V

АБЕЛЯР КАК ПРЕДСТАВИТЕЛЬ РАННЕЙ ГОРОДСКОЙ КУЛЬТУРЫ

ПЕРВЫЕ СТОЛКНОВЕНИЯ АБЕЛЯРА С КАТОЛИЧЕСКОЙ ЦЕРКОВЬЮ

Общественные условия, в которых сформировалось сознание Абеляра (1079—1142 гг.) — одного из ранних представителей оппозиционной по отношению к церкви городской культуры во Франции, были чрезвычайно тяжелыми для развития этой культуры.

Абеляр принадлежал по рождению к феодальному классу (его отец, рыцарь Беренгарий, имел небольшие владения близ Нанта), но отрекся от своего сословия еще в ранней юности, когда, отказавшись от всех прав старшего сына, он сделался «бродячим школяром». Вспоминая позднее об этом времени, Абеляр указывал, что, будучи по природе способным и восприимчивым, он увлекался науками с самого детства. Поэтому, писал он, «чем дальше и легче я продвигался вперед в изучении наук, тем более страстно я к ним привязывался, и, наконец, был охвачен к ним столь великою любовью, что, предоставив своим братьям пышность военной славы вместе с наследством и всеми правами старшего в роде, я совершенно отрекся от служения Марсу и удалился под сень Минервы» [1]. Покинув семью и избрав философию предметом своих занятий, Абеляр превратился в ваганта, переходившего из одной школы в другую. «Я променял,— говорил он,— военные доспехи на меч диалектических доказательств и предпочел военным тро-

---

[1] «Ego vero quanto amplius et facilius in studio litterarum profeci, tanto ardentius in eis inhaesi, et in tanto earum amore illectus sum, ut militaris gloriae pompam cum haereditate et praerogativa primogenitorum meorum fratribus derelinquens, Martis curiae penitus abdicarem ut Minervae gremio educarer». Petri Abaelardi Historia calamitatum mearum. Migne, PL, t. 178, col. 115.

феям сражения в диспутах. Вот почему, бродя по различным провинциям и принимая участие в диспутах всюду, где бы только по слухам ни процветало искусство этого рода, я сделался соревнователем перипатетиков»[1]. Так, путешествуя по всей Франции и посещая все мало-мальски известные школьные центры, Абеляр попал, наконец, в Париж и стал там учеником епископальной школы. Точной даты этого факта нет. Одни исследователи относят ее к концу XI в., другие — к началу XII в.[2] Но как бы то ни было, именно с этого времени жизненный путь Абеляра определился уже окончательно. И в то время как тысячи его сверстников-рыцарей двигались на Восток, увлекаемые грабительским военно-колонизационным движением, известным под именем крестовых походов, Абеляр оставался во Франции, целиком поглощенный своими занятиями.

Как уже было указано выше, Париж в эту пору являлся общеевропейским центром образования. Большое развитие в нем получило преподавание «свободных искусств», и обучаться этим «искусствам» в Париж приезжали учащиеся не только из Франции, но также из Англии, Германии и Италии.

Первенствующее значение в Париже в то время имела епископальная школа, которая располагалась вблизи от кафедрального собора и находилась под непосредственным покровительством парижского епископа. Особенную известность она получила под руководством Гильома из Шампо, католического богослова и философа, преподававшего в ней философию. Неудивительно, что Абеляр, этот «соревнователь перипатетиков», прибыв в Париж, тотчас же стал учеником этой школы и начал слушать лекции Гильома. Последний быстро заметил даровитого юношу и выделил Абеляра из среды его сотоварищей. Однако хорошее отношение Гильома к Абеляру длилось очень недолго. Смелые выступления юного диалектика[3] против философской концепции его учителя возбудили негодование маститого церковного схоластика и вызвали открытую вражду к пришельцу из Бретани со стороны других учеников. «Принятый им вначале благосклонно,— вспоминал Абеляр о Гильоме из Шампо в своей автобиографии,— я вскоре стал сильно его тяготить, ибо пытался опровергнуть некоторые

[1] «Et quoniam dialecticarum rationum armaturam omnibus philosophiae documentis praetuli, his armis alia commutavi, et tropaeis bellorum conflictus praetuli disputationum». Petri Abaelardi Historia calamitatum... Migne, PL, t. 178, col. 115.

[2] См. «Recueil des Historiens des Gaules et de la France», t. XIII, Paris, 1869, p. 654; C. Bulaeus. Historia universitatis parisiensis, t. II, Parisiis, 1665, p. 8.

[3] Отметим еще раз, что с подлинной диалектикой средневековая «диалектика» не имела ничего общего. «Диалектикой» средневековые схоласты именовали формальную логику.

его положения, часто нападал на него во время рассуждений, а иногда и оказывался в спорах с ним победителем»[1]. Разрыв с учителем был неизбежен, и Абеляр не только покинул школу Гильома, но и, возымев о своем уме, как он указывал сам, чрезвычайно высокое мнение, решил основать свою собственную школу, ибо «зависть» (invidia), говорил он, «воспламенялась к нему тем сильнее, чем более росла его слава в области диалектического искусства»[2].

Несмотря на растущую известность, Абеляр еще не был настолько популярен, чтобы открыть свою школу в Париже, вопреки прямому противодействию находившегося под покровительством церкви схоластика, а потому и решил перебраться куда-либо по соседству[3]. Местом, где можно было бы с успехом приступить к организации школы, говорил Абеляр, ему представлялся Мелен, являвшийся королевской резиденцией[4], тем более удобный для осуществления его планов, что там находились и некие могущественные сеньеры (potentes terrae), относившиеся недружелюбно к Гильому из Шампо и, напротив, весьма расположенные к самому Абеляру. Кто были эти potentes terrae, Абеляр, к сожалению, не сообщил, ограничившись указанием на то, что они оказали ему большую поддержку и, что, пользуясь этой поддержкой, он сумел открыть свою школу в Мелене, несмотря на противодействие Гильома, вредившего ему всяческими способами («quibus potuit modis»). «Его явная зависть,— писал Абеляр,— побудила весьма многих принять мою сторону»[5]. Школа была открыта, и лекции новоявленного магистра привлекли к нему сразу же массу учеников.

Как только молва об Абеляре как об искусном философе распространилась повсюду и слава его, как он сам говорит, совершенно затмила прежнюю известность не только его сотоварищей, но и Гильома из Шампо, он решил перебраться поближе к Парижу и перевел свою школу в Корбейль для того, чтобы чаще встречаться со своими противниками. Однако тяжелая болезнь, вызванная переутомлением, заставила его

---

[1] Petri Abaelardi Historia calamitatum... Migne, PL, t. 178, col. 116.

[2] «...quo amplius fama extendebatur nostra, aliena in me succensa est invidia». Ibidem.

[3] C. Rémusat. Abélard, t. I, p. 15—16; Andrae Quercetani Notae ad «Historiam calamitatum» Petri Abaelardi, nota 15. Migne, PL, t. 178, col. 116.

[4] «...locum in quo id agerem providerem insigne videlicet tunc temporis Meliduni castrum et sedem regiam». Petri Abaelardi Historia calamitatum... Ibidem.

[5] «...plurimorum mihi assensum ipsius invidia manifesta conquisivit». Ibidem, col. 117.

на несколько лет прервать столь удачно начавшуюся преподавательскую деятельность и уехать на родину. Когда он оправился от болезни и вернулся в Париж (около 1108 г.) он создал там новую школу и в возобновившемся споре с Гильомом из Шампо одержал над последним решительную победу. «В результате,— писал Абеляр,— мое учение приобрело такую славу и авторитет, что прежние, самые горячие приверженцы моего учителя, которые наиболее яростно нападали на то, чему я учил, поспешно устремились в мою школу, и тот, кто замещал его в парижской школе [1], предложил мне свое место и сделался вместе с прочими моим слушателем там, где ранее блистал наш общий учитель» [2]. Итак, продолжал Абеляр, «вскоре я стал владыкою в преподавании диалектики», насмешливо замечая при этом,— «трудно и выразить, до какой только степени начал теперь наш бывший учитель изнывать от зависти и мучиться от огорчения» [3]. Так вновь мы встречаемся со словом «зависть».

Узнав о слабости, проявленной его заместителем, Гильом из Шампо поспешил заменить его другим, более стойким своим учеником, причем, как рассказывал Абеляр, обвинив своего незадачливого преемника во всевозможных гнусностях, выгнал его из кафедральной школы, а Абеляра лишил этим возможности преподавать в данной школе. Тем самым Гильом из Шампо вынудил Абеляра вновь переехать в Мелен и открыть там новую школу. Но и на этот раз Абеляр оставался в Мелене недолго. Решив использовать собравшихся вокруг него учеников в своей борьбе с Гильомом из Шампо, он переехал вместе с ними в Париж и «раскинул свой школьный стан» на холме св. Женевьевы. Начались бесконечные диспуты, в которых участвовали и Абеляр, и Гильом со своими учениками и которые не привели ни к какому определенному результату. Подводя позже итог этим спорам, Абеляр говорил, подражая Аяксу Овидия: «Он меня не осилил». Трудно сказать, чем окончилась бы борьба Абеляра с Гильомом на этот раз, если бы семейные обстоятельства первого (вступление обоих родителей в монастырь) не принудили его к новому и притом срочному отъезду на родину. А когда он вернулся в Париж (пробыв некоторое время в Бретани, а затем в Лане, куда он отправился с целью дополнить свое

---

[1] В это время Гильом из Шампо, став уставным каноником, находился уже в аббатстве Сен-Виктор, поручив епископальную школу своему ученику (замещавшему его) и лишь изредка наезжал в Париж.

[2] Petri Abaelardi Historia calamitatum... Migne, PL, t. 178, col. 119—120.

[3] «Paucis itaque diebus ibi me studium dialecticae regente, quanta invidia tabescere, quanto dolore aestuare coeperit magister noster, non est facile exprimere». Ibidem, col. 120.

рийского архиепископа (1093 г.)[1], но и его крайнюю нетерпимость по отношению ко всему, что противоречило католической ортодоксии. Подобно Ланфранку, боровшемуся в свое время с Беренгарием Турским, Ансельм Кентерберийский выступал как представитель воинствующей церкви в борьбе с Росцелином и так же как Ланфранк в свое время добился церковного осуждения своего противника, так и Ансельм добился церковного осуждения Росцелина (1092 г.). Ведя упорную борьбу за преобладание духовной власти над светской, Ансельм Кентерберийский столь же упорно боролся за монополию католической церкви и в области идеологии, выступив как создатель так называемого теологического реализма и выдвинув одно из основных положений католицизма о том, что вера предшествует разуму («credo ut intelligam»)[2].

Рассматривая вопрос о гносеологических корнях идеализма, В. И. Ленин писал, что раздвоение «... познания человека и *возможность* идеализма (= религии) *даны* уже *в первой элементарной* абстракции «дом» вообще и отдельные домы »[3]. Средневековый реализм с его чисто идеалистическим принципом «universalia sunt realia» признавал реальное существование общих понятий (универсалий) в виде неких вещей (res) независимо от действительно существующего мира и до него. (Отсюда это направление средневековой философии и получило наименование реализма.) Следовательно, реалисты доказывали и «реальность» существования различных объектов веры. Средневековый реализм целиком соответствовал учению католической церкви и отвечал, таким образом, интересам господствующего класса. Неудивительно, что нередко видные «теоретики» реализма являлись одновременно и высшими представителями католической иерархии[4]. Они оставили

[1] Vitae Anselmi Synopsis chronologica. Migne, PL. t. 158, col. 131—134.

[2] «Neque enim quaero intelligere ut credam, sed credo ut intelligam. Nam et hoc credo quia nisi credidero non intelligam»,— писал он в первой главе своего «Proslogion», посвященного онтологическому доказательству существования бога, и утверждал, что в каждом случае, в котором речь идет о той или иной христианской «истине», вера должна быть основою и предпосылкою знания. Все найденное людьми при помощи доказательств, писал он в другом своем трактате «Cur deus homo?», должно быть рассмотрено на основе писания для того, чтобы можно было признать все согласное с этим писанием и отвергнуть все ему противоречащее, каким бы разумным оно ни казалось. См. Anselmi Cantuariensis Proslogion. Migne, PL, t. 158, col. 227 и Cur deus homo? Ibidem, col. 363, 431, 432.

[3] В. И. Ленин. Философские тетради, Госполитиздат, 1947, стр. 308.

[4] Самое яркое выражение «теологический реализм» Ансельма Кентерберийского несомненно нашел в его так называемом онтологическом доказательстве божественного бытия. В самом деле, определяя

после себя многочисленные трактаты, заботливо сохраненные церковью до нашего времени.

В. И. Ленин неоднократно указывал на родство и взаимную связь философского идеализма с религией, подчеркивая, что первый всегда сводился к защите или поддержке последней. «Идеализм в философии есть более или менее ухищренная защита поповщины» [1],— писал В. И. Ленин в статье «К двадцатипятилетию смерти Иосифа Дицгена». «Идеализм есть поповщина» [2],— утверждал он в работе «К вопросу о диалектике».

Церковь всецело поддерживала средневековый реализм. Иным было ее отношение к другому философскому направлению — номинализму, противопоставлявшему учению о реальном существовании понятий (универсалий) учение о том, что все общие понятия являются лишь словами или же наименованиями (nomina) вещей. Отсюда основное положение номиналистов: «universalia sunt nomina».

Судить о подлинном содержании раннего средневекового номинализма очень трудно. Ни одного философского сочинения Росцелина, подвергшегося жестоким преследованиям со стороны церкви, до нас не дошло. Основным источником здесь являются те замечания, которые мы находим в трактатах, опровергавших учение Росцелина, и прежде всего в трактатах его противника — Ансельма Кентерберийского. Особый интерес в этом смысле имеет один из трактатов Ансельма «О воплощении слова», содержащий наряду с подробным опровержением «богохульств» Росцелина и краткое изложение его взглядов.

Категорически отвергая эмпиризм и сингуляризм номиналистов, Ансельм говорил: «Итак, пусть никто не приступает к сложным вопросам, касающимся божественного, не обладая крепкой верой и испытанными мудростью и нравственностью, из опасения быть введенным в заблуждение неправдою, в то

понятие бога как понятие наивысшего (универсального) блага, подобно общим (универсальным) понятиям справедливости, пользы и красоты. Ансельм Кентерберийский стоял на позициях крайнего реализма, трактовавшего эти понятия как универсальные сущности, утверждавшего их реальное бытие вне человеческого сознания и рассматривавшего эти универсалии как такие же самобытные и независимые от мира реальных вещей субстанции, какими, согласно Платону, являлись идеи. Уничтожающую критику онтологического доказательства, вызывавшего восхищение всех католических богословов, дал Маркс, писавший: «Доказательства существования бога представляют не что иное, как *пустые тавтологии*,- например, онтологическое доказательство говорит только: «То, что я действительно представляю себе, для меня есть действительное представление...» К. Маркс. Различие между натурфилософией Демокрита и натурфилософией Эпикура. К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. I, стр. 105

[1] В. И. Ленин. К двадцатипятилетию смерти Иосифа Дицгена. Соч., т. 19, стр. 60.

[2] В. И. Ленин. Философские тетради, стр. 330.

время как он будет рассматривать с легкомысленной неосторожностью хитросплетенные софизмы. Как бы то ни было, все должны помнить о самой величайшей осторожности при подходе к вопросам, касающимся писания, особенно те современные нам диалектики, или, скорее, еретики от диалектики, которые считают универсальные сущности только дуновением голоса, которые понимают под цветом только тело, под мудростью человека — его душу и которые должны быть всецело устранены от обсуждения умозрительных вопросов. Ведь, по их мнению, разум, основа и судья всего того, что имеется в человеке, является охваченным телесными представлениями таким образом, что он не может оторваться от них и отделить от них то, что он и должен созерцать единственный и чистый» [1]. Подобные еретики от диалектики, писал Ансельм далее, не смеют заниматься вопросами вероучения, и прежде всего вопросом о «триединстве бога», ибо эти еретики не способны понять даже то, каким образом несколько людей составляют единое — в понятии «вид» или, например, установить разницу между лошадью и ее цветом.

Из этих слов Ансельма Кентерберийского, посвятившего опровержению взглядов Росцелина целый трактат, из высказываний Абеляра, характеризовавшего в одном из писем, хотя и кратко, взгляды своего бывшего учителя, а также из замечаний по поводу взглядов Росцелина, встречающихся в хрониках Оттона Фрейзингенского и Иоанна Сольсберийского, называвших его творцом учения о словах, мы видим, что учение Росцелина рассматривалось современниками как прямо противоположное учению реалистов [2]. Оно сводилось, как это можно судить по всем данным, к следующему: во-первых, Росцелин утверждал, что универсалии, т. е. общие понятия, например роды и виды,

---

[1] «Nemo ergo se temere immergat in condensa divinarum quaestionum, nisi prius in soliditate fidei, conquisita morum et sapientiae gravitate ne per multiplicia sophismatum diverticula incauta levitate discurrens, aliqua tenaci illaqueatur falsitate. Cumque omnes, ut cautissime ad sacrae paginae quaestiones accedant, sint commonendi; illi utique nostri temporis dialectici (imo dialectice haeretici, qui non nisi flatum vocis putant esse universales substantias, et qui colorem non aliud queunt intelligere quam corpus, nec sapientiam hominis aliud quam animam) prorsus a spiritualium quaestionum disputatione sunt exsuffandi. In eorum quippe animabus ratio, quae et princeps et judex omnium debet esse quae sunt in homine, sic est in imaginationibus corporalibus obvoluta, ut ex eis se non possit evolvere, nec ab ipsis ea, quae ipsa sola et pura contemplari debet, valeat discernere». Anselmi Cantuariensis Liber de fide trinitatis et de incarnatione verbi contra blasphemias Ruzelini sive Roscelini. Migne, PL, t. 158, col. 265.

[2] Petri Abaelardi Epistola 14 ad G. Parisiensem episcopum. Migne, PL, t. 178, col. 358; Ottonis Frisingensis Gesta Friderici I imperatoris. MGH SS, t. XX, p. 376; Ioannis Saresberiensis Metalogicus. Migne, PL, t. 199, col. 874.

являются простыми словами или дуновением голоса (flatus vocis); во-вторых, он считал, что части предмета имеют реальное существование лишь в данном предмете; в-третьих, словами, повидимому, он называл также и качества по отношению к их субъекту, и, наконец, в-четвертых, он доказывал, что реальным бытием обладают лишь индивидуумы. Таким образом, сводя все общие понятия к простым наименованиям (nomina), откуда и само его учение получило название номинализма, Росцелин первый в истории средневековой философии — и в этом заключалась большая его заслуга — открыто противопоставил принципу платоновского идеализма в его средневековой форме «universalia ante rem» формулу «universalia post rem».

Разумеется, церковь не могла примириться с подобным учением, ибо в общем виде вопрос об универсалиях и их связи с реальным миром имел непосредственное отношение к основам христианской догматики. На это указывал В. И. Ленин в своем конспекте книги Фейербаха «Лекции о сущности религии» [1].

Личная судьба Росцелина, выступившего сразу и против платоновского, и против перипатетического решения вопроса об общих понятиях (точка зрения Аристотеля формулировалась в средневековой философии как принцип «universalia in re»), оказалась печальной. Он был обвинен в тритеизме, подвергся церковной анафеме на Суассонском соборе 1092 г. и был вынужден отказаться от своих философских занятий.

Вместе с учением Росцелина о троице на Суассонском соборе были осуждены и его философские взгляды, ибо церковь тревожили и еретическое истолкование Росцелином главного католического догмата о триединстве, и его номинализм, непосредственным следствием которого являлась эта ересь. Таким образом, церковь предала анафеме философское учение Росцелина с его резким противопоставлением универсализма сингуляризму, с его признанием подлинной реальности за одним только чувственным миром и с его ярко выраженными сенсуалистическими тенденциями.

До тех пор, пока номинализм не проявлял себя открыто

---

[1] См. обширную выписку В. И. Ленина: ««Вопрос о том, сотворил ли бог мир... есть вопрос об отношении духа к чувственности» [130] — важнейший и труднейший вопрос философии, вся история философии вертится вокруг этого вопроса — спор стоиков и эпикурейцев, платоников и аристотеликов, скептиков и догматиков в старой философии, номиналистов и реалистов в средние века, идеалистов и «реалистов или эмпиристов» (sic!) в новые времена» и его примечание: «ср. Энгельс idem в Людвиге Фейербахе». В. И. Ленин. Философские тетради, стр. 48.

(маргинальная глосса анонима X в.) [1], он не тревожил церковь. Совсем иначе отнеслась она к первому же открытому выступлению его сторонников против принципов реализма. Церковь обрушила на Росцелина всю силу своей власти и настолько «дискредитировала» номинализм, объявив его опаснейшим еретическим учением, что он долго не мог возродиться как самостоятельное философское направление.

В течение двух веков на Западе господствовал реализм, нашедший в лице католической церкви могущественную покровительницу; Росцелин «...основатель школы номиналистов», как называл его Энгельс, был вынужден отречься от своих идей [2]. Но сформулированный им принцип был уже высказан и, возродившись в учении Дунса Скота и Вильяма Оккама, сыграл огромную роль в развитии средневековой философии [3]. Таков был тот человек, философские взгляды которого оказали на Абеляра чрезвычайно большое влияние, что отразилось в его столкновениях с реалистом Гильомом из Шампо.

О Гильоме из Шампо нам известно следующее. Родился он в начале 70-х годов XI в. в провинции Бри, в местечке Шампо, расположенном недалеко от Мелена. Достигнув юношеского возраста, он приехал в Париж и сделался учеником двух самых известных в то время учителей, «бродячего профессора» Манеголя и католического богослова Ансельма Ланского. К последнему Гильом из Шампо сохранил до конца своей жизни глубокое уважение, настолько большое, что даже тогда, когда он сам являлся уже магистром философии и был руководителем кафедральной школы Парижа, он прекратил на время чтение своих лекций и отправился в Лан для того, чтобы вновь превратиться в ученика и прослушать «у ног своего бывшего учителя полный курс богословия» [4]. Этот факт очень важен, ибо он говорит о том, что между учеником Ансельма Кентерберийского, т. е. Ансельмом Ланским, и Гильомом из Шампо существовало полное единомыслие. После окончания школы Ансельма, преподававшего тогда (т. е. в самом конце 80-х годов) еще в Париже, Гильом из Шампо был посвящен в сан архидиакона и назначен схоластиком кафедральной парижской школы. Таким образом, преподавательская деятельность Гильома началась с конца XI в. и началась,

---

[1] C. Barach. Zur Geschichte des Nominalismus vor Roscelin, Wien, 1866.

[2] См. Ф. Энгельс. О Франции в эпоху феодализма. Архив Маркса и Энгельса, т. X, стр. 300.

[3] F. Picavet. Roscelin philosophe et théologien d'après la legende et d'après l'histoire. Sa place dans l'histoire générale et comparée des philosophies médiévales, Paris, 1911; J. Reiners. Der Nominalismus in der Frühscholastik. Ein Beitrag zur Geschichte der Universalienfrage im Mittelalter, Münster, 1910.

[4] Histoire littéraire de la France, t. X, p. 309.

несомненно, удачно, ибо всего через несколько лет он приобрел уже славу искусного философа и привлек в свою школу многочисленных учеников [1]. Тогда же к Гильому явился и Абеляр и был принят, как уже отмечено, весьма благосклонно. Однако вскоре смелые выступления Абеляра против философской концепции учителя возбудили негодование последнего и привели к открытому разрыву между ними, положив начало их многолетней, ожесточенной борьбе.

Ни одного из философских произведений Гильома до нас не дошло. Судить о его взглядах приходится главным образом на основании слов Абеляра. Однако и свидетельства Абеляра вполне достаточно для того, чтобы установить самую тесную связь между теологическим реализмом Ансельма Кентерберийского и философским реализмом Гильома из Шампо, руководствовавшихся одним и тем же идеалистическим принципом «universalia ante rem» и находивших в своей борьбе с номинализмом полную поддержку церкви.

Вплоть до опубликования Кузеном философских работ Абеляра (1836 г.) историки располагали лишь одним отрывком из автобиографии последнего, в котором тот излагал взгляды Гильома из Шампо и отмечал их эволюцию, вызванную длительным спором Гильома с Абеляром. Приводим этот важнейший отрывок целиком: «Во время прочих наших напряженных споров я принудил его своими неотразимыми при диспутировании доводами изменить и даже совершенно уничтожить прежнее его учение об универсалиях. Было же его учение об общих понятиях таково: он утверждал, что вещь, одна и та же по сущности, находится в своих отдельных индивидуумах вся целиком и одновременно; последние же различаются [между собой] не по [своей] сущности, но только в силу многообразия акциденций. А это свое учение он исправил таким образом, что, наконец, сказал: одна вещь является тождественной [с другой] не по сущности, а в силу безразличия. И так как данный вопрос об универсалиях считался всегда у диалектиков наиболее важным, настолько, что сам Порфирий, писавший об общих понятиях, в своем «Введении» не дерзнул разрешать его, говоря — «это есть дело величайшей трудности» [2], то когда Гильом из Шампо был принужден исправить, а затем целиком оставить свое первоначальное учение, все стали относиться к его лекциям

[1] E. Michaud. Guillaume de Champeaux et les écoles de Paris au XII-e siècle, Paris, 1867.

[2] Абеляр имеет здесь в виду следующее место из «Введения» Порфирия к «Категориям» Аристотеля: «Сказать тут же, я буду избегать говорить относительно родов и видов — существуют ли они самостоятельно или же находятся в одних только мыслях, и если они существуют, то тела ли это или бестелесные вещи, и обладают ли они отдельным бытием или

со столь великим пренебрежением, что едва допускали его до их чтения, как будто бы вся суть диалектики заключается именно в данном вопросе об универсалиях»[1].

Эти слова Абеляра[2] свидетельствуют о том, что в XII в. одним из важнейших вопросов философии являлся вопрос об универсалиях. Из этих же слов Абеляра можно видеть и то, что Гильом из Шампо, под влиянием критики Абеляра, оказался вынужденным пересмотреть свои прежние философские взгляды.

Что же касается самих взглядов Гильома из Шампо, то данный отрывок, при всей его краткости, дает о них совершенно определенное представление. Как это можно судить на основании слов Абеляра, первоначальная теория Гильома была выражением крайнего реализма, а поздняя — более умеренного. В самом деле, согласно первоначальной своей теории, Гильом учил, что всякое общее понятие (универсалия), например, «род» — есть реальная вещь (res), которая тождественна по своей сущности во всех индивидуумах, входящих в данный род, и находится в каждом из них целиком и одновременно. Иначе говоря, индивидуумы данного рода являются тождественными по своей сущности и отличаются друг от друга только по своим акциденциям. Таким образом,

---

же существуют в чувственных предметах и опираясь на них: ведь такая постановка вопроса заводит очень глубоко и требует другого, более обширного исследования». См. Аристотель. Категории. Перев. А. В. Кубицкого, М., 1939, Приложение «Введение к Категориям финикийца Порфирия, ученика никополитанца Плотина», стр. 53.

[1] «...inter caetera disputationum nostrarum conamina antiquam ejus de universalibus sententiam patentissimis argumentorum disputationibus ipsum commutare imo destruere compuli. Erat autem in ea sententia de communitate universalium, ut eamdem essentialiter rem totam simul singulis suis inesse astrueret individuis; quorum quidem nulla esset in essentia diversitas, sed sola multitudine accidentium varietas. Sic autem istam suam correxit sententiam, ut deinceps rem eamdem non essentialiter, sed indifferenter diceret. Et quoniam de universalibus in hoc ipso praecipua semper est apud dialecticos quaestio, ac tanta ut eam Porphyrius quoque in Isagogis suis, cum de universalibus scriberet diffinire non praesumeret, dicens: «Altissimum enim est hujusmodi negotium». Cum hanc ille correxerit imo coactus dimiserit sententiam, in tantam lectio ejus devoluta est negligentiam, ut jam ad dialecticae lectionem vix admitteretur: quasi in hac scilicet de universalibus sententia tota hujus artis consisteret summa». Petri Abaelardi Historia calamitatum... Migne, PL, t. 178, col. 119.

[2] Заметим, что русский перевод «Истории моих бедствий» Абеляра грубо искажает данный текст. Приведенный выше отрывок в редакции А. Трачевского звучит так: «Именно, он держался того мнения, что универсалии составляют сущность отдельных вещей, которые, следовательно, различаются между собой не по существу, а только по разнообразию происходящих случайностей. Впоследствии же он изменил это мнение в том смысле, что стал признавать универсалии тождественными с отдельными вещами, ибо они при всем различии последних остаются без изменения». См. Пьер Абеляр. История моих бедствий, пер. с латинского П. О. Морозова, под ред. А. Трачевского, СПб., 1902.

вначале Гильом из Шампо утверждал абсолютную реальность общих понятий, а существовавшие в действительности индивидуумы сводил к разнообразию случайных признаков.

Теория Гильома из Шампо была подвергнута самой резкой критике со стороны Абеляра, и Гильом был вынужден несколько видоизменить свои взгляды. Было бы очень трудно представить себе сущность этой видоизмененной теории Гильома из Шампо, если бы мы были вынуждены основываться исключительно на тексте «Истории бедствий», ибо в своей первоначальной редакции этот текст гласил: «Он говорил, что вещь является тождественной [с другой] не по сущности, но в силу индивидуальности» («rem eamdem non essentialiter, sed individualiter diceret»). Совершенно ясно, что данный текст являлся абсолютно бессмысленным и уже первый издатель сочинения Абеляра — Амбуаз (1616 г.) внес в него разумную и естественную поправку, заменив рукописное слово «individualiter» словом «indifferenter», т. е. придав приведенной выше фразе следующее значение: «Он говорил, что вещь является тождественной [с другой] не по сущности, но в силу безразличия». При этом анализируемый отрывок из автобиографии Абеляра приобрел определенный смысл. А именно — стало возможно думать, что Гильом из Шампо, отказавшийся от крайней реалистической теории, заменил ее более умеренной, утверждая, что тождественность индивидуумов одного и того же рода проистекает не из их сущности, находящейся в каждом из них целиком и одновременно, а из того общего, что находится во всех индивидуумах данного рода безразлично (indifferenter). Таким образом, не утверждая уже, что универсалии являются субстанцией вещей, Гильом из Шампо тем не менее продолжал настаивать, что универсалии существуют реально, образуя в вещах нечто тождественное и тем самым определяя их род. Бесспорно, эта теория представляла собою некоторое видоизменение первоначальных взглядов Гильома, заявлявшего, что реально существующие универсалии являются самой сущностью индивидуумов одного и того же рода. Однако даже в своем видоизмененном виде теория Гильома из Шампо вовсе не означала того, что он в какой-либо степени отказался от своей прежней, чисто идеалистической точки зрения на реальность общих понятий.

Опубликованная Кузеном «Диалектика» Абеляра [1], а особенно опубликованный им же фрагмент «О родах и видах» [2]

---

[1] Petri Abaelardi Dialectica. Ouvrages inédits d'Abelard pour servir à l'histoire de la philosophie scolastique en France publiés par V. Cousin, Paris, 1836, p. 190, 455.

[2] De generibus et speciebus. Ibidem, p. 507—513.

(по сен-жерменской рукописи), показывают, что Абеляр достаточно точно изложил обе теории Гильома из Шампо и что замена «individualiter» словом «indifferenter», произведенная Амбуазом в первом издании «Истории бедствий», была заменою правильной. В самом деле, кем бы ни был автор трактата «О родах и видах»[1], он дал весьма подробное изложение той теории «безразличия», относительно которой Абеляр обмолвился в своей автобиографии лишь одной короткой фразой.

Что касается тех доводов, при помощи которых Абеляр одержал блестящую победу над Гильомом, то мы можем получить о них некоторое представление при чтении сен-жерменской рукописи. Приведем лишь один образчик подобной аргументации, извлеченный из этой рукописи.

Допустим, читаем мы там, что род действительно является сущностью индивидуума, как это утверждают реалисты. Тогда, если он находится весь целиком в каждом индивидууме, субстанция Сократа является одновременно субстанцией Платона, а из этого следует, что, когда Платон находится в Риме, а Сократ в Афинах, субстанция того и другого находится в одно и то же время в Риме и в Афинах, т. е. одна и та же субстанция находится одновременно в двух местах. Или, иначе, если субстанция Сократа, воспринимая форму Сократа, воспринимает ее всю целиком и несет ее всюду, где находится сама, то тогда «универсальный человек», принявший «сократическую форму», т. е. Сократ, должен находиться сразу и в Афинах, и в Риме, где находится Платон, и наоборот. А если это так, то невозможно отрицать, что Сократ находится сразу в двух местах. К такому абсурду, говорил автор трактата «О родах и видах», приводит последовательный анализ тезиса реалистов о том, что род является вещью (res), существующей независимо от Сократа и прочих конкретных индивидуумов и находящейся в каждом из них целиком и одновременно[2].

Свои собственные взгляды на природу универсалий Абеляр развил в целом ряде философских трактатов, изложив в них теорию так называемого концептуализма, отвергавшую не только точку зрения реалистов, но и крайности учения номиналистов[3]. «В 1110 г.,— писал Энгельс,— Абеляр, два-

[1] Позднейшие исследователи категорически отвергали точку зрения В. Кузена, утверждавшего, что автором трактата «О родах и видах» был Абеляр. См., например, B. Geyer. Die philosophischen Schriften P. Abaelards. «Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters». Texte und Untersuchungen, Bd. XXI, Hft. 4, S. 594—595.

[2] De generibus et speciebus. Ouvrages inédits d'Abelard..., p. 517.

[3] Petri Abaelardi I. Logica «Ingredientibus», a) Glossae super Porphyrium, b) Glossae super Categorias, c) Glossae super librum de Inter-

дцатилетний юноша из окрестностей Нанта, создает промежуточную секту (концептуализм)...»[1]

Сущность гносеологических взглядов Абеляра сводилась к следующему: отказываясь видеть в универсалиях особые субстанции или сущности, пребывающие отдельно от вещей, как это утверждали реалисты, Абеляр вместе с тем не соглашался считать универсалии просто словами или дуновением голоса (flatus vocis), как учили номиналисты. Он утверждал, что универсалии существуют в разуме познающего субъекта, который сравнивает данные конкретные индивидуумы между собой и, улавливая их сходные признаки, приходит таким путем к общему понятию (conceptus). Итак, то общее, что познающий субъект открывает в индивидуальных вещах, не являясь само по себе какой-либо реальностью, подобной идеям Платона или универсальным сущностям (res) Гильома из Шампо, в то же время не есть и простое наименование (nomen) в росцелиновском смысле, потому что понятие (conceptus) выражает нечто, представляющее в вещах вполне определенную реальность. В этом смысле и роды, и виды относятся к существующему реально. Они охватывают то общее, что находится в конкретных вещах, хотя и не являются субстанциями, существующими сами по себе. Итак, универсалия и не вещь, и не «дуновение голоса». Универсалия есть то, что́ о вещи высказывается или, как говорил Абеляр, является тем, что содержится в «Sermo». Таким образом, универсалия заключается не в самом слове как физическом проявлении или звуке (vox), а в том значении (significatio), которое это слово (sermo) имеет в уме человека.

Теория, созданная Абеляром в процессе борьбы с Гильомом из Шампо, получила в истории философии наименование концептуализма. Ее антиреалистическая направленность и близость к теории номиналистов абсолютно ясны. Вот чем объясняется то, что Абеляр рассматривался всеми его современниками как представитель номинализма и в принципиальном решении вопроса об универсалиях считался последователем Росцелина[2]. В этом смысле борьба Абеляра с Гильомом из Шампо имела особое значение, ибо в начале XII в., как уже

---

pretatione. II. Logica «Nostrorum petitioni sociorum» sive Glossaulae super Porphyrium. «Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters», Bd. XXI, Hft. 1, 2, 3, 4, 1919—1928; Petri Abaelardi Dialectica. Ouvrages inédits d'Abélard... Petri Abaelardi Tractatus de intellectibus; см. V. Cousin. Fragments philosophiques, 1840, vol. III, app. XI.

[1] Ф. Энгельс. О Франции в эпоху феодализма. Архив Маркса и Энгельса, т. X, p. 300.

[2] Ottonis Frisingensis Gesta Friderici I imperatoris. MGH SS, t. XX, p. 376; Walteri Mapi De nugis curialium. Ibidem, t. XXVII, p. 64.

было отмечено выше, номинализм был осужден католической церковью вместе с его создателем — Росцелином. Понятно, что данное обстоятельство придавало казалось бы отвлеченному философскому спору совершенно иной, тесно связанный с практической жизнью смысл и знаменовало собою лишь начало дальнейших столкновений Абеляра с церковью. Каким бы далеким от католических догм ни казался на первый взгляд спор о родах и видах, начиная этот спор и стремясь опровергнуть учение реалистов, Абеляр сразу же вступал в конфликт с церковными ортодоксами и приобретал непримиримых врагов в среде католических иерархов. Отвергая точку зрения реалистов и остроумно высмеивая ее главного защитника в лице Гильома из Шампо, Абеляр высказывал взгляды, близкие к только что осужденному церковью учению номиналистов [1]. А это вызывало с ее стороны самый резкий отпор. Вот почему, оценивая позднее свою многолетнюю борьбу с Гильомом, борьбу, которая сделала его ненавистным для церкви, Абеляр справедливо писал: «Здесь-то и начались мои бедствия, продолжающиеся поныне».

К сожалению, эта любопытнейшая страница из истории средневековой философии, непосредственно связанная с историей материалистических тенденций в средние века, до сих пор не стала предметом исследования со стороны советских философов [2], хотя изучение споров номиналистов и реалистов, несомненно, имеет большой интерес в связи с общей историей материализма. Признание мира индивидуальных вещей за объективный, реально существующий мир и отрицание самостоятельного и реального бытия общих понятий (идей или универсалий), безусловно, толкало номиналистов на путь ма-

---

«Naturam tamen universalium hic omnes expediunt, et altissimum negotium, et majoris inquisitionis, contra mentem auctoris explicare nituntur. Alius ergo consistit in vocibus (licet haec opinio cum Roscelino suo fere omnino jam evanuerit), alius sermones intuetur et ad illos detorquet, quidquid alicubi de universalibus meminit scriptum. In hac autem opinione deprehensus est peripateticus palatinus Abaelardus noster, qui multos reliquit et adhuc quidem aliquos habet professionis huius sectatores et testes». Ioannis Saresberiensis Metalogicus. Migne, PL, t. 199, col. 874. «Fuerant et qui voces ipsas genera dicerent esse et species; sed eorum jam explosa sententia est, et facile cum auctore suo evanuit. Sunt tamen qui deprehenduntur in vestigiis eorum, licet erubescant auctorem vel sententiam profiteri, solis nominibus inhaerentes, quod rebus et intellectibus subtrahunt, sermonibus ascribunt». Ioannis Saresberiensis Policraticus. Migne, PL, t. 199, p. 665.

[1] B. Geyer. Die philosophischen Schriften P. Abaelards. «Beiträge...», Bd. XXI, Hft. I, S. VI—VII; J. Reiners. Der Nominalismus in der Frühsholastik. Ibidem, Bd. VIII, Hft. V, S. 41—61.

[2] В интересной, но небольшой статье О. В. Трахтенберга «Вильям Оккам и предистория английского материализма» Росцелину и Абеляру

териалистических выводов и расчищало в какой-то степени почву для эмпирических знаний. «Номинализм,— писал Маркс, характеризуя английских философов средневековья,— был одним из главных элементов *английского* материализма и вообще является *первым выражением* материализма» [1].

Конечно, средневековые номиналисты и концептуалисты не дали и не могли дать правильного решения вопроса об универсалиях. Диалектический путь познания объективной реальности от живого созерцания к абстрактному мышлению и от абстрактного мышления к практике был средневековым номиналистам абсолютно чужд. В силу своей ограниченности, определявшейся условиями тогдашней эпохи, они были неспособны понять, что отдельное не существует иначе, как в той связи, которая ведет к общему и что общее существует лишь в отдельном и через отдельное. Исходя из принципов формальной логики, средневековые номиналисты отрывали отдельное от общего, абсолютизировали отдельное и превращали общее в пустую абстракцию, лишенную всякой объективной значимости. Диалектика связи общего и отдельного, понятия и чувственно воспринимаемой реальности отдельного предмета, вещи, явления [2] осталась для них в той же степени недоступной, как и для их противников — реалистов, абсолютизировавших общее в полном отрыве от отдельного.

И все же возникший на рубеже между XI и XII вв. ранний номинализм Росцелина и близкий к нему концептуализм Абеляра представляют большой интерес потому, что они входили в общий круг тех идеологических явлений, которые были связаны с зарождением в феодальной Европе города. Борьба Абеляра с Гильомом из Шампо, который защищал философское учение, находившееся под прямым покровительством церкви, отражала значительно более серьезные противоречия, нежели разногласия между двумя спорившими философами.

Особенно ясно это становится тогда, когда мы обращаемся к вопросу о роли, которую Гильом из Шампо играл с начала XII в. в «теократической партии». Его выступления в философской области естественно дополнялись его активной деятельностью в качестве видного члена церковной иерархии. Об этом свидетельствуют следующие факты. В 1108 г. Гильом

посвящены лишь отдельные замечания (см. «Изв. АН СССР», серия истории и философии, т. I, № 3, М., 1944).

[1] К. Маркс. Святое семейство, или критика «критической критики». Против Бруно Бауэра и К°. К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. III. стр. 157.

[2] См. В. И. Ленин. Философские тетради, стр. 146, 304, 329.

из Шампо стал так называемым уставным каноником [1] и, покинув Париж, удалился в капеллу Сен-Виктор, расположенную в предместье города. Вспоминая позднее об этом времени, Абеляр говорил: «Мой бывший наставник Гильом, парижский архидиакон, сменив свое одеяние, вступил в ряды уставных каноников, желая, как говорили тогда, казаться благочестивее и достичь таким путем более высоких иерархических степеней, как это вскоре и произошло, ибо он был назначен шалонским епископом» [2]. Однако, прежде чем стать епископом, Гильом из Шампо успел создать при капелле школу, которая под его руководством превратилась в высшую богословскую семинарию и сделалась своего рода идеологическим центром «теократической партии» во Франции.

Заслуги Гильома из Шампо перед церковью были ею оценены. В 1113 г. он получил епископскую кафедру в Шалоне. Правящая верхушка католической иерархии превосходно учла то значение, которое имел спор Гильома с Абеляром по вопросу об универсалиях, и то значение, которое получила сен-викторская школа в Европе.

Очень важно заметить, что именно в этот период зародилась дружба Гильома из Шампо и Бернара Клервоского, о которой мы узнаем от биографа последнего — Гильома, аббата монастыря Сен-Тьерри. Рассказывая о том, что Бернар Клервоский, вступивший в монастырь Сито в 1113 г., был вскоре назначен аббатом Клерво и получил посвящение из рук Гильома из Шампо, биограф Бернара писал: с этого времени они составили как бы «единое сердце и единую душу, так что впоследствии один часто бывал в гостях у другого и Клерво сделалось как бы собственным домом епископа» [3].

Впоследствии Бернар Клервоский утверждал [4], что он не знал ни о каких «заблуждениях» Абеляра вплоть до самого Санского собора и что он узнал об этих «заблуждениях» лишь в 1139 г. из письма своего друга Гильома, слова которого мы только что цитировали. Однако можно ли думать, что Бернар, повседневно общавшийся с Гильомом из Шампо, только что потерпевшим в борьбе с Абеляром серьезное поражение и являвшимся самым заклятым его врагом, не слыхал

---

[1] Жизнь уставных каноников (canonici regulares) в отличие от каноников мирских (canonici saeculares) сближалась с монашеской; в этом выразилось стремление «теократической партии» создать дисциплинированное белое духовенство.

[2] Petri Abaelardi Historia calamitatum.., Migne, PL, t. 178, col.

[3] Bernardi vita prima liber I, auctore Guillelmo, olim S. Theodorici prope Remos abbate, tunc monacho Signiacensi. Ibidem, t. 185, col. 245, 246.

[4] Подробнее об этом см. в разделе данной работы — «Вторичное осуждение Абеляра на Санском соборе 1140 г.».

от Гильома ни единого слова об Абеляре и продолжал оставаться в полном неведении относительно взглядов последнего? Конечно, так думать нельзя. Напротив, можно не сомневаться в том, что враждебное отношение к Абеляру, столь характерное для главы «теократической партии», зародилось у Бернара в те самые годы, когда он почти ежедневно встречался с Гильомом из Шампо. Таким образом, самое «начало бедствий» Абеляра естественно соединялось с их «концом», а его философские споры с Гильомом из Шампо имели далекий, но явственный отзвук в решениях Санского собора. Неслучайно, характеризуя духовную культуру во Франции середины XII в., Маркс писал, что именно в это время во Франции распространилась философия (Абеляр и т. д.) аристотелевская и платоновская и что «против этого выступил фанатик *св. Бернард»* [1].

Появление в городах нецерковных школ, этих своеобразных «питомников свободомыслия» (ибо они не зависели от церкви материально и в силу этого не были подчинены ей непосредственно), чрезвычайно тревожило церковь, как совершенно реальный признак нарушения ее многовековой монополии в области образования. Фигура такого магистра «свободных искусств», каким был Абеляр, создававший одну нецерковную школу за другой и активно боровшийся в области философии с руководителем кафедральной школы Парижа, не могла не привлечь к себе самого пристального внимания со стороны католической церкви.

Не меньшее внимание с ее стороны должно было привлечь и столкновение Абеляра с богословом Ансельмом Ланским, относившееся ко времени пребывания Абеляра в Лане (1113 г.) [2], куда он приехал, как это видно из его слов, для того, чтобы пополнить свое философское образование богословским. Ученик Ансельма Кентерберийского и учитель Гильома из Шампо, Ансельм Ланский считался в то время самым видным теологом и пользовался очень большим авторитетом у представителей «теократической партии». Его школа, в которой обучались школяры из разных стран Европы (Англии, Италии, Испании и Германии, не говоря уже о Франции), с начала XII в. являлась одним из центров богословского образования. Следуя всем традициям школы Ансельма Кентерберийского, школа Ансельма Ланского воспитывала в своих стенах наиболее преданных церкви служителей, и последняя, как это можно судить по свидетельству современных хроник, всячески прославляла преподавательскую деятельность Ансельма

---

[1] К. Маркс. Хронологические выписки. Архив Маркса и Энгельса, т. V, стр. 151.

[2] Histoire littéraire de la France, t. X, p. 178.

Ланского. Так, например, Гвиберт Ножанский писал епископу Лана, Варфоломею, о том, что он должен считать себя совершенно счастливым, ибо «одесную его находится Ансельм, прославившийся учительством на весь латинский Запад,... а ошую — Рауль, остротою ума и ученостью сходный с братом»[1]. То же самое об Ансельме писали и другие авторы церковных хроник, называя его «украшением всех латинских земель», «ценнейшим источником знаний» и «самым ярким светильником Галлии»[2].

Тем более интересным является то, что писал об Ансельме Ланском Абеляр. Живой и критический ум Абеляра ни в какой степени не мог быть удовлетворен, хотя и весьма красноречивыми, однако бессодержательными и лишенными проблеска самостоятельной мысли лекциями церковного ортодокса. Остроумно и зло описывал Абеляр позднее то разочарование, которое постигло его, когда он приехал в Лан. «Итак, я явился к этому старцу,— писал Абеляр,— который приобрел себе славу скорее многолетней практикой, нежели умом или памятью. Если кто-либо недоумевающий обращался к нему в надежде разрешить тот или иной вопрос, то уходил от него с еще большим недоумением. Он вызывал удивление у своих слушателей, но был не в состоянии дать ответ вопрошающим. Он изумительно владел речью, но она была лишена мысли и чрезвычайно скудна содержанием. Возжигая огонь, он наполнял свой дом дымом, а не освещал его светом. Взирающим издали он представлялся величественным и покрытым богатой листвою деревом, но при ближайшем и внимательном рассмотрении это древо оказывалось бесплодным. И вот, когда я приблизился к нему, дабы собрать с него плоды, я понял, что оно является той самою смоковницей, которую проклял господь»[3]. Так отзывался Абеляр о теологе, которого церковь считала своим лучшим богословом.

Убедившись в полной неспособности Ансельма Ланского дать ответ на его вопросы, Абеляр начал все реже и реже посещать его лекции, т. е., как он сам говорил, «пребывал в

---

[1] Guiberti abbatis de Novigento Moralia in Genesim. Migne, PL, t. 156, col. 19—20.

[2] Herimanni Tornacensis Historia. Rec. des Hist., t. XIII, p. 409; Ioannis Saresberiensis Metalogicus. Migne, PL, t. 199, col. 832 etc.

[3] «Accessi igitur ad hunc senem, cui magis longaevus usus, quam ingenium vel memoria nomen comparaverat. Ad quem si quis de aliqua quaestione pulsandum accederet incertus, redibat incertior. Mirabilis quidem erat in oculis auscultantium sed nullus in conspecta questionantium. Verborum usum habebat mirabilem, sed sensu contemptibilem et ratione vacuum. Cum ignem accenderet, domum suam fumo implebat, non luce illustrabat. Arbor ejus tota in foliis aspicientibus a longe conspicua videbatur, sed propinquantibus, et diligentius intuentibus infructuosa reperieba-

праздности под его сенью очень недолго» [1]. Такое явное пренебрежение к лекциям маститого учителя обидело его наиболее близких учеников, которым, как иронически замечал Абеляр, «показалось, что он с презрением относится к столь великому учителю» [2]. Очень важно заметить их имена, ибо всего через несколько лет после ланского столкновения эти ученики уже выступили как инициаторы и организаторы Суассонского собора. «В те времена,— говорил Абеляр,— в школе этого старца имелись два ученика, считавшиеся наилучшими, а именно Альберик из Реймса и Лотульф из Ломбардии, которые восставали против меня тем сильнее, чем более высокого мнения они были о самих себе» [3]. «Возмущенные» поведением Абеляра, они сообщили о нем Ансельму и в то же самое время организовали подобие заговора среди школяров, решив публично посрамить самонадеянного диалектика в той области, в которой они мыслили себя непобедимыми. Однажды, рассказывал Абеляр в своей автобиографии, во время шутливой беседы учеников, которую они вели по окончании занятий, один из них «с коварным умыслом» спросил, что думает о чтении св. писания сам Абеляр, изучавший до этих пор лишь книги светские [4]. Абеляр, возможно и не подозревавший о заговоре школяров, ответил, что он находит изучение св. писаний весьма полезным для души, но удивляется, как люди грамотные (qui litterati sunt) при изучении этих книг не довольствуются их собственным текстом, а прибегают к помощи того или иного наставника. Ответ этот, направленный непосредственно против Ансельма, насмешил всех присутствовавших, и кто-то из школяров, среди общего смеха, предложил Абеляру применить его собственную теорию на практике. Абеляр принял вызов и обещал на следующий же день выступить с толкованием одного из самых трудных для понимания текстов, а именно книги пророка Иезекииля. Удивленные школяры, как писал Абеляр, против его желания, стали подавать ему различные советы, говоря, что со столь важным делом не следует спешить и что, как человек неопытный (inexperatus), он

---

tur. Ad hanc itaque cum accessissem ut fructum inde colligerem, deprehendi illam esse ficulneam cui maledixit dominus». Petri Abaelardi Historia calamitatum... Migne, PL, t. 178, col. 123.

[1] «...non multis diebus in umbra ejus otiosus jacui». Ibidem, col. 124.

[2] «...quidam tunc inter discipulos ejus eminentes graviter id ferebant, quasi tanti magistri contemptor fierem». Ibidem.

[3] «Erant autem tunc in scholis hujus senis duo, qui caeteris praeeminere videbantur, Albericus scilicet Remensis et Lotulfus Lombardus: qui quanto de se majora praesumebant, amplius adversum me accendebantur». Ibidem, col. 125.

[4] «Ubi... me quidam animo intentantis interrogavisset, quid mihi de divinorum lectione librorum videretur, qui nondum nisi in phisicis studieram...» Ibidem, col. 124.

философскими учениями. История философии трактуется этими авторами как постепенная смена одной философской школы другой, вне всякой связи последних с конкретной исторической обстановкой, в принципиальном отрыве всех рассматриваемых философских систем от их классовых корней.

И это отнюдь не случайно, ибо, указывал Ленин во «Введении» к своему замечательному труду «Материализм и эмпириокритицизм»: «Кто сколько-нибудь знаком с философской литературой, тот должен знать, что едва ли найдется хоть один современный профессор философии (а также теологии), который бы не занимался прямо или косвенно опровержением материализма. Сотни и тысячи раз объявляли материализм опровергнутым и в сто первый, в тысяча первый раз продолжают опровергать его поныне»[1]. Никакая «ученая» терминология, никакой «научный» аппарат не в состоянии скрыть полной научной несостоятельности буржуазных исследований по истории средневековой философии и, в частности, по истории возникновения и развития философских взглядов Абеляра.

Совершенно порочной в методологическом отношении является и вся та западноевропейская литература, посвященная специально Абеляру, которая носит сугубо конфессиональный характер и отчетливо распадается на католическую и протестантскую. Такие «беспартийные», с церковной точки зрения, исследования, как, например, работа Шарля Ремюза (французского историка середины XIX в.), добросовестно изложившего в своей монографии все значительные и незначительные факты из жизни Абеляра и без каких-либо комментариев пересказавшего содержание его произведений, являются в этой литературе исключением.

Как правило, буржуазные историки и церковники, занимавшиеся Абеляром и причинами его осуждения на двух церковных соборах, подходили к этому вопросу с антинаучной, чисто конфессиональной точки зрения,— католической, как, например, Штёкль, Клеман, Вакандар, Ратисбон и др., или же протестантской, как, например, Дейч, Гаусрат, Неандер, Рейтер и др. При этом, клеймя Абеляра как явного еретика и опасного врага католической церкви и скрупулезно исследуя все те пункты, в которых его богословские взгляды противоречили ортодоксальному католицизму, представители католической историографии стояли совершенно на тех же методологических позициях, что и их противники из протестантского лагеря,

[1] В. И. Ленин. Материализм и эмпириокритицизм. Соч., т. 14, стр. 10.

столь же старательно изучавшие богословские рассуждения Абеляра и отыскивавшие в его трудах идеи будущей реформации. Занимаясь исследованием внутренней связи и логического саморазвития богословской системы Абеляра, все эти авторы ни в какой степени не интересовались вопросом о том, каким же образом стало возможно появление во Франции начала XII в. такого магистра, как Абеляр, как там могла возникнуть рассматриваемая ими система его взглядов и какие причины в конечном счете обусловили ту борьбу, которую католическая церковь вела с Абеляром на протяжении всей его жизни.

Типичным представителем ранней католической историографии (мы называем ее ранней в отличие от католической историографии второй половины XIX и XX вв.) можно считать бенедиктинца Клемана, автора большой статьи об Абеляре, вошедшей в многотомную «Литературную историю Франции». Ограничиваясь изложением чисто богословских вопросов и рассматривая учение Абеляра лишь с точки зрения его расхождений с учением церкви, Клеман повторял все те обвинения, которые были предъявлены Абеляру представителями воинствующего католицизма на Сансском соборе 1140 г. И в этом смысле биография Абеляра, написанная Клеманом, не представляет какого-либо интереса. Однако она весьма интересна для нас своими выводами. Радость, с которой Клеман говорил о «ниспровержении гордого ума», похвалы, которыми он осыпал церковные соборы, осудившие сочинения Абеляра на сожжение, откровенная злоба, с которой он писал об этих «крамольных» и «дерзких» сочинениях, наполненных «неподобающими выражениями» и «оскорбляющих чувства католиков», свидетельствовали о том, что и спустя шесть столетий после смерти Абеляра католическая церковь не могла забыть его опасной для нее деятельности. Его сочинения, заявлял Клеман, были «вполне справедливо обесчещены» вместе с самим его именем, дабы все «последовавшие поколения узнали, что никому не дозволено пролагать новые пути для отыскания тех решений, которые не могут быть найдены», и что никому не разрешено «касаться непостижимых церковных тайн». Так оценивал католический мракобес XVIII в. ту «опасность», которую, с точки зрения церкви, представляло учение Абеляра.

Католические историки XIX в. (Ратисбон, Штёкль, Вакандар и др.) в своем отношении к Абеляру и в оценке его учения целиком примыкали к бенедиктинцу Клеману. Ставя главной своей задачей опровержение теологических взглядов Абеляра и подробно анализируя все его богословские «заблуждения», эти историки, так же как и Клеман, подходили к

вопросу с ортодоксально-католической точки зрения. Осуждая учение Абеляра и всю его деятельность, они всячески восхваляли его противников и доказывали «абсолютную справедливость» соборных и папских решений, касавшихся Абеляра.

На прямо противоположных, с первого взгляда, позициях стояли историки протестантские, стремившиеся отыскать зародыши реформационных идей в самые отдаленные времена западноевропейского средневековья и относившие начало реформационного движения к той эпохе, когда господство католической церкви являлось еще безусловным (Неандер, Рейтер, Дейч, Гаусрат и др.). Рассматривая историю духовной жизни средневековья как историю борьбы двух начал — «религиозного просвещения» (достигшего своей вершины в лютеранстве) и католицизма, буржуазная протестантская историография, естественно, уделяла большое внимание тем представителям феодального общества, которые подвергались преследованиям со стороны католической церкви, и пыталась, в частности, изобразить Абеляра как предшественника реформации и одного из наиболее ее ранних «мучеников».

Однако эта оценка вовсе не означала, что историки протестантские стояли на сколько-нибудь более правильных в методологическом отношении позициях, чем историки католические. И те, и другие занимали антинаучные позиции, независимо от того, клеймили ли они Абеляра как явного еретика или же рассматривали его как провозвестника реформации. Подробно исследуя все те пункты, в которых его богословские взгляды противоречили догматам католицизма, представители и католической, и протестантской буржуазной историографии не интересовались ничем другим и даже не задавались вопросом о том, что́ именно породило и вызвало к жизни воззрения Абеляра. Интересы этих «историков» вращались вокруг богословских вопросов, не выходя за пределы последних, и ими одними лишь ограничивались. Все буржуазные «исследования», посвященные Абеляру, буквально заполнены схоластическими и абсолютно бессодержательными богословскими рассуждениями. Они сводятся к утверждению исключительной «истинности» католического или же протестантского вероисповедания и не представляют никакой научной ценности. Разумеется, работы подобного рода могут привлечь внимание советских исследователей лишь с точки зрения критико-историографической.

То же самое надо сказать и о работах современных буржуазных историков, и в первую очередь историков англо-американских, рассматривающих Абеляра в свете более общего

вопроса о той якобы «благодетельной» роли, которую церковь сыграла в развитии всей средневековой культуры. Настойчивое стремление этих историков оправдать и реабилитировать прошлое католической церкви, привело их к необходимости целиком отказаться от изложения истории ее длительной и ожесточенной борьбы с Абеляром. Утверждая, что церковь всегда покровительствовала культурному развитию, и пытаясь всеми силами соединить теологию с «гуманизмом XII столетия», буржуазные фальсификаторы истории совершенно умалчивают о том, как жестоко церковь преследовала Абеляра и его учеников, как осуждала его на церковных соборах и сжигала его сочинения. «Конфликты» между Абеляром и церковью, утверждают, вопреки исторической правде, эти историки, вызывались якобы исключительно его личными качествами, его «скверным характером» и должны быть рассматриваемы поэтому в плане чисто психологическом (см. работы А. Тэйлора, Г. Тэйлора, Госкинса, Дугласа, Парэ и др.).

Напрасно мы стали бы искать и в русской буржуазной историографии ответа на вопрос о том, какая социальная действительность породила Абеляра. Работы русских буржуазных историков, посвященные идеологическим проблемам западноевропейского средневековья, не имея в отличие от упомянутых выше «исследований» ярко выраженной конфессиональной (католической или протестантской) окраски, являются тем не менее столь же далекими от настоящей науки, как и последние. Наиболее характерной чертой всех этих работ, вышедших в свет главным образом после революции 1905 г. и принадлежавших перу самой правой, самой реакционной части русских буржуазных историков, мы можем считать их крайне идеалистическую и религиозно-мистическую направленность.

«Наступление контрреволюции,— говорится в Кратком курсе Истории ВКП(б) о годах реакции,— шло и на идеологическом фронте. Появилась целая орава модных писателей, которые «критиковали» и «разносили» марксизм, оплевывали революцию, издевались над ней, воспевали предательство, воспевали половой разврат под видом «культа личности».

В области философии усилились попытки «критики», ревизии марксизма, а также появились всевозможные религиозные течения, прикрытые якобы «научными» доводами.

«Критика» марксизма стала модой.

Все эти господа, несмотря на всю их разношерстность, преследовали одну общую цель — отвратить массы от революции» [1].

---

[1] История ВКП(б). Краткий курс, стр. 96—97.

К числу подобных «господ» принадлежал Герье — член партии октябристов (представлявшей и защищавшей интересы крупного промышленного капитала и крупных помещиков, хозяйничавших по-капиталистически), который упорно боролся с распространением марксизма среди студенчества в начале 900-х годов. К числу подобных «господ» принадлежали: Вязигин — горячий приверженец самодержавия и активный участник фракции правых в III Государственной думе, Карсавин — эмигрировавший из Советской России сразу же после Великой Октябрьской социалистической революции, Е. Трубецкой — поклонник реакционнейшей религиозно-мистической философии апологета христианской религии Владимира Соловьева, оказавшийся после 1917 г., так же как и Карсавин, в лагере врагов революции, белоэмигрант Бицилли и др. Таковы были те представители русской буржуазной историографии, которые усиленно разрабатывали историю католической церкви и западноевропейской духовной культуры в эпоху средневековья.

Интерес этих историков к вопросам подобного рода был далеко не случаен. В эпоху, когда первая русская революция привела в движение все классы русского общества, в эпоху, которая показала, что ленинцы-большевики представляют уже в России большую революционную силу, «...что они научились наступать в первых рядах и вести за собой народ на штурм» [1], в эпоху, которая выявила огромную революционную действенность марксистского учения,— в эту эпоху интерес наиболее реакционных буржуазных историков к истории католической церкви и феодальной культуры на Западе определялся совершенно реальными причинами. В паническом ужасе перед все более развивавшимся революционным движением пролетариата, в предчувствии новой и притом уже победоносной революции в России все эти господа стремились к одному — всеми способами задержать наступление этой революции, всеми средствами отвратить от нее народные массы. И вот, в поисках силы, могущей остановить развитие революционного движения и принудить народные массы к повиновению, они приходили к мысли о том, что такой силой является церковь, с ее многовековой практикой защиты эксплуатирующих классов от революционного возмущения порабощенных и эксплуатируемых «низов». Придя к этой мысли, они обращались к исследованию той эпохи, когда христианская церковь играла столь значительную роль, и к изучению тех стран, в которых церковь приобрела наибольшее могущество, выступая как одна из реакционнейших сил в борьбе с народными массами. От-

---

[1] История ВКП(б). Краткий курс, стр. 91.

сюда особый интерес упомянутых выше историков к проблемам развития католической церкви на Западе, к ее теократической программе, к тому значению, которое она имела в духовной жизни средневековья, и, наконец, к той борьбе, которую она непрестанно вела за свою монополию в области духовной культуры. Отсюда особое внимание этих господ к «религиозному началу», как они выражались, в развитии средневековой культуры. Отсюда, наконец, и то общее религиозно-мистическое настроение, которое так характерно для их работ.

Такова буржуазная историография интересующего нас вопроса, крайне реакционная по своим установкам и антинаучная по своему содержанию, свидетельствующая о глубочайшем кризисе буржуазной исторической мысли в эпоху империализма и пролетарских революций. Рассматривая борьбу с марксизмом как свою основную задачу, представители буржуазной историографии сознательно извращают историю средневековья, пытаясь всячески оправдать и реабилитировать наиболее темные силы прошлого. Разоблачение лживых легенд, исходящих от этих «историков», в первую очередь от современных американо-английских апологетов империализма, и, в частности, разоблачение легенды о якобы «благодетельной» роли, которую католическая церковь играла в развитии западноевропейской культуры, составляет, как уже было отмечено выше, одну из важнейших задач, стоящих перед советской медиевистикой.

С исчерпывающей ясностью на основной вопрос, интересующий историка-марксиста, о том, какая историческая среда породила такую сложную и противоречивую фигуру, как Абеляр, и каковы были социальные корни его воззрений, ответил Энгельс, рассматривавший теологическое учение Абеляра не само по себе, а как такое освободительное учение, которое было теснейшим образом связано и с ранней городской ересью и с освободительным движением городов. При этом исторически прогрессивное значение Абеляра Энгельс видел как раз не в его «теории», которой только и занимались все буржуазные исследователи, а в том сопротивлении, которое было оказано Абеляром авторитету католической церкви. **«У Абелляра** — подчеркивал Энгельс,— **главное — не сама теория, а сопротивление авторитету церкви»** [1]. Именно это указание Энгельса и положено нами в основу дальнейшего изложения. Вот почему, анализируя взгляды Абеляра, мы останавливаемся только на тех его высказываниях, которые помогают понять глубокий смысл замечания Энгельса и увидеть

---

[1] Ф. Энгельс. О Франции в эпоху феодализма. Архив Маркса и Энгельса, т. X, стр. 300.

то прогрессивное, что имелось у Абеляра и что сделало этого магистра «свободных искусств» представителем ранней городской культуры.

Отношение Абеляра к вопросу о разуме и вере, его постановка вопроса о разуме и церковных «авторитетах» и, наконец, данная им оценка античной философии — вот что определяло общий оппозиционный характер его высказываний, сближало его с представителями революционной оппозиции феодализму со стороны городов и вызывало наибольшую ярость церкви. Антиавторитарные тенденции Абеляра, в условиях широкого распространения народных ересей и освободительного движения городов во Франции, казались церкви всего опаснее. Сопротивление Абеляра церковному авторитету делало его в глазах церкви наихудшим из еретиков. Именно за это церковь сжигала его трактаты и предавала анафеме его взгляды. В лице Абеляра церковь преследовала одного из наиболее видных магистров городских нецерковных школ.

Активные выступления Абеляра против двух самых известных церковных учителей его времени сделали подозрительной в глазах церкви всю дальнейшую его деятельность. Поэтому даже ранние философские произведения Абеляра были встречены церковью крайне враждебно [1]. Правда, до тех пор, пока он ограничивался областью философии и не касался теологии, церковь как бы мирилась с существованием его школы и не препятствовала чтению им лекций. Однако как только Абеляр попытался заняться вопросами богословия, неизменно привлекавшими философов того времени, когда богословие господствовало во всех областях умственной деятельности, церковь немедленно привлекла Абеляра к церковному суду и предала его первый же богословский трактат сожжению.

Прежде чем перейти к непосредственному рассмотрению тех богословских трактатов [2] Абеляра, в которых его сопро-

---

[1] Об этом свидетельствует, например, письмо Гильома из Сен-Тьерри, биографа Бернара Клервоского, писавшего, что Абеляр «присвоил только себе одному право учить и высказывать в области божественного писания то, что он привык высказывать в области диалектики, а именно: свои собственные измышления и ежегодные новшества». Guillelmi abbatis Epistola ad Gaufridum Carnotensem episcopum et Bernardum abbatem Clarae-Vallensem. Migne, PL, t. 182, col. 532.

[2] Философские произведения Абеляра, не подвергавшиеся непосредственному осуждению церкви, в настоящей главе нами не рассматриваются, хотя несомненно, что и в них мы можем найти то же самое сопротивление авторитету церкви, о котором говорил Энгельс применительно к теологии Абеляра. Об этом свидетельствует прежде всего открытое противопоставление им своей собственной философской теории (концептуализма) официально одобренному и признанному церковью реализму. Мы

тивление авторитету церкви нашло наиболее яркое выражение и которые были дважды подвергнуты церковному осуждению, мы считаем необходимым сказать несколько слов о том, когда и в какой последовательности эти трактаты были написаны, ибо историки, занимавшиеся этим вопросом, не пришли по его поводу к единому мнению.

Основными трактатами Абеляра, вызывавшими наибольшее возмущение церкви, являлись: «Introductio ad theologiam», «Tractatus de unitate et trinitate divina», «Theologia christiana» [1]. Вплоть до конца XIX в., т. е. до того времени, когда была обнаружена эрлангенская рукопись Абеляра «О единстве», большая часть исследователей, главным образом французских, полагала, что «Введение в теологию» было написано Абеляром значительно раньше его «Христианской теологии» [2]. С конца XIX в. была выдвинута другая точка зрения, защищавшаяся немецкими историками [3] и основанная на чисто формальных данных. Вопрос о времени написания «Введения» и «Христианской теологии» имеет определенное значение, ибо от ответа на этот вопрос зависит общее представление об эволюции взглядов Абеляра. Приняв точку зрения немецких историков, утверждавших, будто осуждение эрлангенского трактата «О единстве» в Суассоне (1121 г.), а «Введения» — в Сансе (в 1140 г.) свидетельствовало о том, что последний трактат был написан позднее, чем «Христианская теология», мы должны были бы признать: 1) что самой ранней редакцией «Теологии» Абеляра являлся его трактат «О единстве»; 2) что будучи осужден в Суассоне, он был переработан затем в «Христианскую теологию», смягчившую наиболее смелые его положения и написанную Абеляром под непосредственным впечатлением Суассонского собора; и, наконец, 3) что в конце своей жизни Абеляр «вдруг» выступил с третьей редакцией «Теологии» («Введением»), в которой он не только

не касаемся совершенно и тех богословских трактатов Абеляра, которые не имеют непосредственного отношения к интересующему нас вопросу: Petri Abaelardi Commentarium super S. Pauli epistolam ad romanos libri quinque. Minge, PL, t. 178, col. 783—978; Heloissae Paraclitensis diaconissae problemata cum Petri Abaelardi Solutiones. Ibidem, col. 677—730; Expositio in Hexameron. Ibidem, col. 730—783, etc.

[1] См. Petri Abaelardi Opera omnia. Migne, PL, t. 178, col. 979—1114, 1123—1330; R. Stölzle. Abaelards 1121 zu Soissons verurtheilter Tractatus de unitate et trinitate divina, Freiburg im Breisgau, 1891.

[2] Histoire littéraire de la France, t. XII, p. 86; V. Cousin. Ouvrages inédits d'Abélard..., Paris, 1836, Introduction, p. XXXIII; C. Rémusat. Abélard, vol. I, Paris, 1845, p. 145, 169—170.

[3] S. Deutsch. Peter Abälard. Ein kritischer Theologe des 12 Jahrhunderts, Leipzig, 1883, S. 46; R. Stölzle. Abaelards 1121 zu Soissons verurtheilter Tractatus de unitate et trinitate divina; H. Hausrath. Weltverbesserer im Mittelalter, Bd. I. P. Abälard. Ein Lebensbild, Leipzig, 1895.

отказался от заявлений, сделанных им в «Христианской теологии», но и высказал ряд положений, по своей смелости оставивших далеко позади даже трактат «О единстве». Так изображали дело немецкие историки.

Но можно ли с ними согласиться? Конечно, нет. И не только потому, что намеченная ими схема вызывает ряд недоуменных вопросов и находится в прямом противоречии с фактами, изложенными Абеляром в его «Истории бедствий», но и потому, что, определяя время составления богословских трактатов последнего, немецкие историки совершенно пренебрегали рассмотрением их содержания. Анализ же этого содержания ясно показывает, что хронологическая последовательность трех трактатов Абеляра была такова: первым (до Суассонского собора) было написано «Введение в теологию», самое смелое произведение Абеляра, которое он рассматривал лишь как некое предисловие к своей будущей «Теологии». Одновременно, или почти одновременно, с «Введением» Абеляр написал и трактат «О единстве», являвшийся, в сущности говоря, лишь наброском или, вернее, развернутым планом его будущей «Теологии». И, наконец, уже после Суассонского собора 1121 г. Абеляр написал «Христианскую теологию», бывшую третьей и наиболее полной редакцией его «Теологии» и содержавшую наряду с заново разработанными разделами ряд таких, которые были просто заимствованы Абеляром из «Введения» и из трактата «О единстве». Соединение данных трактатов в едином произведении было проделано Абеляром не механически. Об этом свидетельствовали не только размеры самой «Христианской теологии», намного превышавшей и размеры трактата «О единстве», и размеры «Введения», но и то обстоятельство, что Абеляр исключил из «Христианской теологии» ряд тех разделов, которые церковь рассматривала как еретические [1], и включил туда вновь написанные им ортодоксальные, с точки зрения церкви, вставки. Таким образом, ясно, что «Христианская теология» не предшествовала «Введению», а следовала за ним, появившись в ответ на решения Суассонского собора и свидетельствуя о насильственно прерванном ходе развития взглядов Абеляра. Такой представ-

[1] «Исключенными» оказались: «Пролог» к «Введению», почти вся вторая книга этого трактата, последние три главы (V—VII) третьей книги «Введения», а также 13 отрывков из трактата «О единстве» («О мировой душе»; «О добродетелях Сократа»; «О понимании категории «количество» Аристотелем»; «О всемогуществе только бога-отца»; «О возможности существования множества в единстве, рассматриваемого с философской точки зрения»; «О Цицероне» и пр.). Наоборот, почти заново в «Христианской теологии» были написаны: вторая книга, посвященная характеристике добродетельной жизни античных философов, и значительная часть третьей книги, выдержанной в ортодоксальном духе.

ляется нам последовательность тех богословских трактатов Абеляра, в которых его антиавторитарные тенденции нашли наиболее яркое выражение и которые церковь два раза подвергла анафеме [1].

Бесспорно, наиболее интересным трактатом Абеляра, позволяющим судить о его взглядах, являлось «Введение в теологию». Вызвавшее самые резкие нападки со стороны католических ортодоксов, оно являлось предметом особенной гордости автора.

Довольно обширное по размерам «Введение» [2] распадается на три книги, которым предшествует небольшой «Пролог». Заглавие трактата соответствует содержанию и показывает, что прежде чем приступить непосредственно к богословию, Абеляр попытался поставить и разрешить целый ряд общих вопросов и определить свою собственную точку зрения, независимо от того, совпадала или не совпадала последняя с точкой зрения церкви.

Первой из таких общих проблем, поставленных Абеляром в его «Введении», был вопрос о разуме и вере. Ряд любопытных мыслей в связи с этим Абеляр высказал уже в своем «Прологе». Начиная его с заявления о том, что «Введение в теологию» было написано им только ради учеников, осаждавших его своими просьбами, и всячески подчеркивая свое нежелание заниматься столь непривычным для него предметом, Абеляр писал: «Поскольку они с усердием читали многое из наших философских и относящихся к светской литературе сочинений и прочитанное им весьма понравилось, то им показалось, что в доводы священной веры или в понимание божественной страницы значительно легче проник бы наш ум, почерпнувший это понимание, как говорится, из глубин философии» [3]. Так, устами своих учеников, Абеляр провозглашал свой первый тезис о том, что «глубины философии» облегчают понимание христианской веры.

---

[1] Необходимо заметить, что «Христианская теология» ни в какой степени не удовлетворила церковь. «Ортодоксальные» вставки, включенные в текст «Теологии» Абеляром, не смогли скрыть общей ее тенденции. Вот почему, не обращая никакого внимания на эти «ортодоксальные» вставки, церковь вновь привлекла Абеляра к суду (в 1140 г.) и предъявила ему все прежние обвинения.

[2] Трактат занимает 135 колонок в издании Migne, PL, t. 178, col. 979—1114.

[3] «Cum enim a nobis plurima de philosophicis studiis et saecularium litterarum scriptis studiose legissent, et eis admodum lecta placuissent, visum illis est, ut multo facilius divinae paginae intelligentiam, sive sacrae fidei rationes nostrum penetraret ingenium quam philosophicae abyssi puteos, ut aiunt, exhausisset». Petri Abaelardi Introductio ad Theologiam. Migne, PL, t. 178, col. 979.

«Ведь для того,— продолжал Абеляр,— и позволено верующим читать произведения светской литературы и труды язычников, чтобы такого рода изречениями и красноречием, а также способом доказательств или познанием природы вещей мы могли бы достичь того, что относится к пониманию или украшению св. писания или должно служить для защиты и подкрепления его истины»[1]. Так Абеляр выдвигал свой второй тезис о том, что светская литература и книги язычников, т. е. античных философов и писателей, не только приводят к лучшему пониманию писания, но и способствуют утверждению его истины.

«Ведь чем более трудными вопросами, говорят они,— писал Абеляр далее, ссылаясь на своих учеников,— запутана, повидимому, наша, т. е. христианская, вера и чем более далека она от человеческого разума, тем более солидной защитой последнего она должна быть, конечно, укреплена»[2]. Так Абеляр выдвигал свой третий тезис о том, что христианская вера нуждается в укреплении ее доводами разума, заключая свое рассуждение следующим выводом: «Итак, полагая, что у меня имеется достаточно сил для разрешения подобных контроверз, ибо они знают, что я отдался философским занятиям, и особенно диалектике, которая считается царицей всех наук, как бы с самой колыбели, и постигнув это, как говорится, на собственном опыте, они единодушно добивались того, чтобы я не растрачивал таланта, врученного мне господом...»[3]

Так ставил Абеляр вопрос о разуме и вере в своем «Прологе», являвшемся, в сущности говоря, наброском тех мыслей, которые он развивал в самом трактате (заметим, что в окончательную редакцию «Теологии» этот «Пролог» Абеляром включен, разумеется, не был).

Наиболее интересным с точки зрения того, как разрешал Абеляр проблему разума и веры в самом «Введении», являются III, IV, V и VI главы второй книги трактата, точно так же

[1] «Ad hoc quippe fidelibus saecularium artium scripta et libros gentilium legere permissum est, ut per ea lecutionum et eloquentiae generibus, atque argumentationum modis, aut naturis rerum praecognitis, quidquid ad intelligentiam vel decorem sacrae scripturae, sive ad defendendam vel astruendam veritatem ejus pertinet, assequi valeamus». Petri Abaelardi Introductio ad Theologiam. Migne, PL, t. 178, col. 979.

[2] Quo enim fides nostra, id est christiana, inquiunt, difficilioribus implicita quaestionibus videtur, et ab humana ratione longius absistere, validioribus utique munienda est rationum praesidiis...» Ibidem, col. 979.

[3] «Ad has itaque dissolvendas controversias cum me sufficere arbitrarentur, quem quasi ab ipsis cunabulis in philosophiae studiis, ac praecipue dialecticae, quae omnium magistra rationum videtur, conversatum sciant, atque experimento ut aiunt, didicerint, unanimiter postulant ne talentum, mihi a domino commissum multiplicare differam...» Ibidem.

исключенные Абеляром из последней редакции «Теологии». В этих главах, опираясь на Августина, предписывавшего учащему заботиться не столько о собственном красноречии, сколько о понимании слушателя, Абеляр писал: нет никаких оснований для проповеди там, где слушатели не понимают того, что́ им говорится. Ведь что́ полезного, спрашивал он, в золотом ключе, если он не может открыть то, что заперто? Так Абеляр выдвигал свой четвертый тезис о том, что христианское вероучение должно быть «понятным». «Что бы ни проповедывалось,— писал он,— апостол приказывает говорить таким образом, чтобы можно было понять, и предписывает не допускать совершенно проповеди, если для этой проповеди недостает того, кто имеет силу пророчествовать, т. е. объяснить то, что говорится, и раскрыть смысл высказываемого» [1]. Ведь то, что произносится языком, утверждал Абеляр, должно пониматься разумом, ибо нет никого смешнее тех, которые проповедуют что-либо, чего они сами объяснить не в состоянии [2].

Но и те, которые слушают, не должны слушать то, что им говорится, не понимая и не стараясь различить при помощи разума, где истина, а где ложь. «Сами святые, рассуждая о том, что относится к вере,— писал Абеляр,— обычно привыкли убеждать и подавлять противников многочисленными доказательствами, путем примеров или сравнений. Ведь если (когда убеждают верить чему-либо) нисколько не следует рассуждать при помощи разума о том, так ли надлежит верить или не так, то что остается кроме того, что бы мы в равной степени доверялись проповедующим как ложное, так и истинное» [3]. Так Абеляр выдвигал свой пятый тезис о том, что нельзя принимать на веру ни одного положения, не проверив его предварительно с помощью разума. Лишь те христиане, которые ищут оправдания своему невежеству, писал он далее, могут опираться на утверждение папы Григория I о том, что «та вера не имеет заслуги, которой человеческий ум предлагает доказательства». На основании данного мне-

[1] «Adeo quoque quaecunque praedicantur, ita dici ut intelligi possint apostolus. jubet, ut omnino a praedicatione quiescendum esse praecipiat, si in his quae praedicanda sunt desit qui prophetare valeat, hoc est ea quae dicuntur exponere, et eorum intelligentiam aperire». Petri Abaelardi Introductio ad Theologiam. Migne, PL, t. 178, col. 1052.

[2] Ibidem, col. 1053—1054.

[3] «Quomodo ergo audiendi sunt, qui fidem rationibus vel astruendam vel defendendam esse denegant? praesertim cum ipsi sancti quoque de his quae ad fidem pertinent ratiocinantes multis exemplorum vel similitudinum rationibus rebelles arguere vel reprimere soleant? Si enim cum persuadetur aliud ut credatur, nil est ratione discutiendum, utrum ita scilicet credi oporteat vel non, quid restat nisi ut aeque tam falsa, quam vera praedicantibus acquiescamus...» Ibidem, col. 1049.

ния, говорил Абеляр, эти люди доказывают, что ничто, относящееся к «тайнам» католической веры, не должно быть исследуемо разумом, но что относительно всего этого должно тотчас же верить церковным «авторитетам», как бы противоречащим разуму это ни представлялось [1].

Наиболее ясно Абеляр выражал свое презрение к «невеждам» в том месте «Введения», которое было направлено прямо против Бернара Клервоского и его последователей. «Очень многие,— писал он,— стараются отыскать оправдание своему невежеству (когда пытаются научить в вопросах веры тому, о чем они сами не в состоянии рассуждать так, чтобы сделать это понятным) в том, что восхваляют превыше всего тот пыл веры, которая верит сказанному прежде, нежели поймет, и принимает это, и соглашается с этим скорее, нежели усмотрит то, чем оно является или познает, должно ли оно быть принято, и обсудит по своему разуму» [2]. Так Абеляр выдвигал свой шестой тезис о том, что являются «невеждами» все те, которые восхваляют пыл веры, принимающей то, что не доказано прежде разумом. «Не *«верить, чтобы понимать»*, как у Ансельма Кентерберийского,— писал Энгельс, характеризуя освободительное теологическое учение Абеляра,— а *«понимать, чтобы верить»;* вечно возобновляющаяся борьба против слепой веры» [3].

Таким образом, решая вопрос о соотношении разума и веры, Абеляр выражал точку зрения, прямо противоположную церковной. Никаких сомнений в способности человеческого разума проникнуть в церковные «тайны» у него не было, а поэтому и официальная церковная формула «credo ut intelligam» не имела фактически для него никакого значения. «Христианин должен достигать понимания посредством веры, а не приходить к вере посредством понимания»,— писал Ансельм Кентерберийский [4], выражая точку зрения церкви. Человек не должен ничего принимать на веру, не исследовав этого предварительно разумом, утверждал Абеляр.

«Таким образом,— заявлял Бернар Клервоский, оценивая

---

[1] Petri Abaelardi Introductio ad Theologiam. Migne, PL, t. 178, col. 1050.

[2] «Nunc vero e contra plurimi solatium suae imperitiae querunt, ut cum ea de fide docere nituntur, quae ut etiam intelligi possint, disserere non sufficiunt, illum maxime fidei fervorem commendent qui ea quae dicantur antequam intelligat credit, et prius his assentit ac recipit, quam quae ipsa sint videat, et an recipienda sint agnoscat, seu pro captu suo discutiat». Ibidem, col. 1051.

[3] Ф. Энгельс О Франции в эпоху феодализма. Архив Маркса и Энгельса, т. X, стр. 300.

[4] Anselmi Cantuariensis Epistola 16. Migne, PL, t 158, col. 1192—1194.

опасность, грозившую церкви со стороны Абеляра и его последователей,— человеческий разум захватывает себе все, не оставляя ничего для веры. Он пытается постичь то, что выше его, он исследует то, что сильнее его; он врывается в божественное и скорее оскверняет святыню, чем открывает ее; запертое и запечатленное не раскрывает, но раздирает, и все, что он находит для себя непостижимым, считает за ничто, не удостаивая веры» [1].

Причину такого поведения Абеляра Бернар видел в том, что Абеляр о самой католической вере думает «не как верующий». Ведь в самом начале его «богословия», или, вернее, «глупословия» (Stultologiae), говорил Бернар, Абеляр определяет веру как суждение, полагая, что «таинства» церкви зависят от человеческих мнений.

Эти же мысли Бернар развивал в целом ряде своих писем. Так, например, в письме к папе, написанном в 1140 г., он указывал на недопустимость того, чтобы католическое вероучение было бы предоставлено домыслам всяких «людишек» [2], а в письме, адресованном Иннокентию II от имени архиепископа реймского, заявлял, что Абеляр вообще уничтожает какую-либо заслугу веры, полагая, что при помощи человеческого разума можно постигнуть даже то, «чтó есть бог» [3]. Вводя в свои трактаты «нечестивые новшества слов и мнений» и рассуждая о вере противно вере, писал Бернар об Абеляре в послании к Гвидо Пизанскому, «он ничего не рассматривает в зерцале и как загадочное; но взирает на все лицом к лицу и свободно разгуливает среди того, что выше его, среди чудесного и великого» [4]. И это весьма опасно, ибо таким путем Абеляр подрывает «целостность веры и чистоту церкви» и преступает пределы, положенные ее «отцами». Измышляя превратные догмы и будучи еретиком как в своих заблуждениях, так и в упорной защите своих ошибок, Абеляр, говорил Бернар в письме к своему другу кардиналу Иву, «является человеком, уничтожающим силу христова креста в мудрости слова» [5].

---

[1] «Ita omnia usurpat sibi humanum ingenium fidei nil reservans. Tentat altiora se, fortiora scrutatur; irruit in divina; sancta temerat magis quam reserat; clausa et signata non aperit, sed diripit. Et quidquid sibi non invenit pervium id putat nihilum, credere dedignatur». Bernardi Epistola 188. Migne, PL, t. 182, col. 353.

[2] Bernardi Epistola 188. Ibidem, col. 353.

[3] Bernardi Epistola 191. Ibidem, col. 357.

[4] «Nihil videt per speculum et in aenigmate; sed facie ad faciem omnia intuetur, ambulans in magnis et in mirabilibus super se». Bernardi Epistola 192. Ibidem, col. 358.

[5] «Homo est egrediens mensuram suam, in sapientia verbi evacuans virtutem crucis Christi». Bernardi Epistola 193. Ibidem, col. 359.

однако, стало известно нам не столько от них самих, сколько от других, и притом много позже» [1].

Наконец, указывая на недопустимость понимания некоторых текстов в их буквальном значении, Абеляр прибегал к сравнениям. «В практике обыденной речи,— писал он,— согласно суждению телесных чувств, многое говорится иначе, чем это есть в действительности. Ведь хотя во всем мире не существует совершенно никакой пустоты, которая не была бы наполнена воздухом или другим телом, мы тем не менее говорим, что тот сундук пуст, в котором мы ничего не видим. Кто судит о вещи по видимости, тот называет небо либо звездным, либо нет, и солнце либо пылающим, либо нет, и луну светящей то более, то менее, а то совершенно не светящей, хотя, однако, в действительности пребывает всегда и в равной степени то, что не всегда нам в равной степени явно. Итак, что удивительного, если святыми отцами нечто было произнесено или написано также скорее согласно суждению, нежели истине?» [2]

Все эти рассуждения Абеляра сводились к единственному требованию — не принимать церковных сочинений на веру и критически относиться ко всем читаемым книгам, сколь велик ни был бы «авторитет» их авторов.

Говоря о противоречиях у церковных авторов, Абеляр отличал их от противоречий, имеющихся в писании. По этому поводу он замечал: если встречается что-либо абсурдное в последнем, то надо говорить не то, что автор его не придерживался истины, но то, что или рукопись ошибочна, или переводчик ошибся, или читающий не понимает. «В бесчисленных же сочинениях позднейших авторов,— писал он,— если что-либо, может быть, кажется отступающим от истины, ибо понимается не так, как сказано, читатель или слушатель имеет свободу суждения, и либо одобряет то, что понравилось, либо отвергает то, что найдет ошибочным... и он не подлежит за это упрекам» [3].

Итак, мы видим, что в своем «Прологе» к «Да и Нет» Абеляр подходил к произведениям церковных авторов вовсе не как теолог, слепо преклоняющийся перед церковными «авторитетами». Наоборот, он отстаивал право читателя обращаться с этими произведениями как с любыми светскими книгами, исследуя их содержание и «опровергая допущенные в

[1] Petri Abaelardi Sic et Non. Migne, PL, t. 178, col. 1342.

[2] Ibidem, col 1344.

[3] «In opusculis autem posteriorum, quae libris innumerabilibus continentur, si qua forte propterea putantur a vero dissentire, quia non ut dicta sunt intelliguntur, tamen liberum habet ibi lector auditorve judicium, quod vel approbet et quod placuerit, vel improbet quod offenderit et... non reprehenditur. Ibidem, col. 1347.

них ошибки». Правда, Абеляр оговаривался, что при помощи указанных им способов внимательный читатель сумеет объяснить противоречия, которые он встретит. Однако, делая эту оговорку, тут же предоставлял читателю право свободного выбора католических «авторитетов» при рассмотрении тех или иных вопросов. «А если, случайно,— писал он,— противоречие будет настолько явным, что для решения его не будет никакого разумного основания, то авторитеты должны быть сопоставлены и дóлжно придерживаться предпочтительнее того, у которого доказательства более сильны, а утверждения более убедительны» [1].

Но к кому же обращался Абеляр со своей книгой и на какой круг читателей он рассчитывал? Из того же «Пролога» мы узнаём, что этот труд, таивший в себе большую опасность для церкви, Абеляр предназначал не для «ученых» теологов, а для своих многочисленных учеников. «Мы решили,— писал он,— собрать различные высказывания св. отцов (поскольку эти высказывания придут нам на память) как нечто вызывающее вопросы в силу противоречий, каковое оно, повидимому, имеет, или то, что побудит молодых читателей к наибольшим трудам в отыскании истины и сделает их острее в исследованиях. Конечно, первым ключом к мудрости является постоянное и частое вопрошание, стремиться всеми силами к которому побуждает пытливых проницательнейший из философов Аристотель, говорящий по поводу категории относительного: «Может быть, трудно высказаться решительно о подобных вопросах, не обсудивши их многократно. Но продумать затруднения по поводу каждого из них небесполезно» [2], ибо сомневаясь мы приходим к исследованию, а исследуя достигаем истины» [3]. Итак, все противоречащие друг другу суждения церковных «авторитетов» Абеляр передавал на суд «молодых читателей», и, повидимому, его книга получила во Франции широкое распространение, потому что она сохранилась в нескольких списках даже до нашего времени.

---

[1] «Quod si forte adeo manifesta sit controversia, ut nulla possit absolvi ratione, conferendae sunt auctoritates, et quae potioris est testimonii et majoris confirmationis, potissimum retinenda». Petri Abaelardi Sic et Non. Migne, PL, t. 178, col. 1345.

[2] Аристотель. Категории. Перев. А. В. Кубицкого, М., 1939, стр. 25.

[3] «Haec quippe prima sapientiae clavis definitur, assidua scilicet seu frequens interrogatio; ad quam quidem toto desiderio arripiendam philosophus ille omnium perspicacissimus Aristoteles in praedicamento «ad aliquid» studiosos adhortatur, dicens: «Fortasse autem difficile est de hujusmodi rebus confidenter declarare, nisi pertractae, sint saepe. Dubitare autem de singulis non erit inutile». Dubitando enim ad inquistionem venimus; inquirendo veritatem percipimus...» Petri Abaelardi Sic et Non. Migne, PL, t. 178, col. 1349.

признающих естественный закон,— писал он далее,— не существует более твердого положения, чем то, что добродетель достаточна для блаженства и что только одни добродетели делают человека блаженным» [1]. И несколько ниже: «Естественным правом, конечно, является то, в необходимости применения коего убеждает сам разум, присущий от природы всем» [2].

Восхваляя этическое учение древних философов и доказывая, что их представления о высшем благе и высшей справедливости были нисколько не ниже христианских и значительно выше иудейских, Абеляр заявлял о полном соответствии учения этих философов разуму; доказательству этого положения он посвятил большую часть трактата.

Никакого решения основного вопроса, поставленного перед Абеляром представителями различных религий, а именно вопроса о том, чья же религия является истинной, в «Диалоге» мы не находим, ибо он обрывается как раз тогда, когда Абеляр должен был выступить в роли судьи [3]. Однако, независимо от этого, «Диалог» дает чрезвычайно большой материал для суждения о взглядах Абеляра и прежде всего позволяет совершенно ясно определить его отношение к вопросу о разуме и вере.

В самом деле, скрываясь за фигурами спорящих и как бы не неся никакой ответственности за их очень далекие от церковной ортодоксальности утверждения, Абеляр излагал свои мысли в «Диалоге» намного свободнее, чем он это делал в своих богословских трактатах. Особый интерес в этом смысле имели высказывания философа.

Заявляя о том, что ему, как человеку, который довольствуется самым первым, т. е. естественным, законом, по праву принадлежит и первое слово, философ открывал диспут с христианином и иудеем вопросом. Он спрашивал, что привело их обоих к их вере, некий разум или же просто стремление

---

[1] Petri Abaelardi Dialogus... Migne, PL, t. 178, col. 1651.

[2] Ibidem, col. 1656.

[3] Горячий спор между Дейчем и Рейтером по поводу того, нарочно ли Абеляр оборвал свой «Диалог» на этом месте (мнение Рейтера) или же конец трактата был утерян (мнение Дейча), кажется нам лишенным какого-либо принципиального значения. И не только потому, что решение этого спора в ту или иную сторону не меняет нашего общего представления об Абеляре, но и потому, что этот спор был основан на содержании одного «Диалога». Ни Дейч, ни Рейтер не вышли за пределы данного произведения, не попытались в какой-либо степени связать свои выводы с анализом породившей Абеляра действительности и ограничились чисто абстрактными рассуждениями. S. Deutsch. Peter Abälard, Beilagen. «Über den Inhalt und Zweck des Dialogus». Leipzig, 1883, S. 433—452; H. Reuter. Geschichte der religiösen Aufklärung im Mittelalter, Bd. I, Berlin, 1875, S. 199—221.

следовать мнению своих сородичей? Ибо, указывал философ далее, первое может быть всячески одобрено, а второе должно быть совершенно отвергнуто. «Я думаю,— говорил он,— что всякий сознательный и разумный человек должен будет признать это истиной» [1]. Ведь у людей, продолжал он, любовь к себе подобным врождена до такой степени, что они не воспринимают ничего, что говорится против их веры, и упорно придерживаются в зрелом возрасте того, что они восприняли в детстве, в качестве благочестивого. И хотя они не были тогда в состоянии понять то, что им говорилось, они утверждают, что верят в это с тех пор безоговорочно. Разве не удивительно, спрашивал философ далее, что в то время, как с возрастом и сменой времен возрастают человеческие знания о всех вещах, в вере нет никакого движения вперед? «Но юноши и старухи, а также невежественные и образованные утверждают, что они мыслят о вере совершенно одинаково. И тот считается крепчайшим в вере, кто совершенно не отступает от общего с большинством мнения. А это, конечно, является обязательным, потому что расспрашивать у своих о том, во что должно верить, не позволено никому, и никому не позволено сомневаться в том, что утверждается всеми, ибо людям стыдно, что их спрашивают о том, о чем они не в состоянии дать ответа» [2].

Порицая, таким образом, слепую и ни о чем не рассуждающую веру, философ особенно резко критиковал тех представителей католической церкви, которые, «впав в великое безумие, не стыдятся заявлять», что они верят в то, чего понять не могут, «как будто бы вера заключается скорее в словах, нежели в понимании». «Эти люди,— говорил он далее,— больше всего похваляются тем, когда кажутся верящими в столь великое, чего они не в состоянии ни высказать устами, ни постигнуть разумом. И до такой степени дерзкими и высокомерными делает их исключительность собственного направления, что всех тех, кого они находят отличающимися от них по вере, они провозглашают чуждыми божественного милосердия и, осудив всех прочих, считают блаженными только себя» [3]. Так рассуждал Абеляр-философ из «Диалога», в сущности говоря, лишь повторяя те мысли, которые он уже высказал во «Введении» от собственного имени.

Не менее тесная связь, несомненно, существовала между «Диалогом» и «Прологом» Абеляра к «Да и Нет», ибо высказывания философа из «Диалога» об «авторитетах» непосред-

---

[1] Petri Abaelardi Dialogus... Migne, PL, t. 178, col. 1614.

[2] «Pudet namque homines de his se interrogari, de quibus respondere non sufficiunt». Ibidem, col. 1615.

[3] Ibidem, col. 1615.

ственно дополняли те высказывания, которые были сделаны Абеляром в его «Прологе». Так, в ответ на слова христианина о том, что философ должен верить авторитету своих предшественников, последний решительно заявлял: «Мы не настолько полагаемся на их авторитет, чтобы не обсуждать при помощи разума их высказывания, прежде нежели согласиться с ними» [1]. Столь же резко ставил философ вопрос и об «авторитетах» церковных; требуя от христианина разумных доводов в защиту своей веры, он восклицал: «И не дерзайте предлагать мне, несчастному, общеизвестное спасительное прибежище Григория, говорящего: «Та вера не имеет цены, которой человеческий ум предлагает доказательства». Ибо ведь те из вас, которые не в состоянии обосновать воздвигаемую ими веру, для оправдания своего невежества тотчас же прибегают к этому изречению Григория» [2]. Да и что можно сказать, спрашивал философ далее, о тех, кто считается «авторитетами»? «Разве у них не встречается множества ошибок?» [3] И разве разум не является естественным образом выше их? Ибо ведь и сами писавшие заслужили авторитет, т. е. то, что заставляет им верить, только благодаря разуму, которым, по-видимому, изобилуют их высказывания. Вот почему, заключал он, в любом философском рассуждении «авторитет» занимает последнее место или совсем не принимается во внимание, ибо «те, которые полагаются на собственные силы, считают недостойным прибегать к чужой помощи» [4]. Так устами философа из «Диалога» Абеляр развивал те же самые мысли, которые уже были им высказаны в качестве автора «Пролога» к «Да и Нет».

Очень важно заметить, что, выражая в «Диалоге» эти мысли от имени философа, Абеляр в то же самое время заставлял и христианина, который, казалось, должен был категорически опровергать подобные антицерковные утверждения, полностью с ними соглашаться. Отвечая на все изложенные нами выше рассуждения философа о разуме, вере и церковных «авторитетах», христианин неожиданно заявлял: «Никто из разумных людей не запрещает исследовать и обсуждать нашу веру при помощи доказательств от разума и никто разумно не успокаивается на том, что вызывает сомнения, если только не будет предпослано на основе разума то, почему должно успокоиться... В любом споре истина, выявленная на основе разума, сильнее, чем приведенный авторитет... Высказывания

[1] Petri Abaelardi Dialogus... Migne, PL, t. 178, col. 1638.
[2] Ibidem, col. 1638—1639.
[3] «Quid et de ipsis, quae pro auctoritatibus habentur? nonne in ipsis plurimum erratur?» Ibidem, col. 1639.
[4] «...qui de propriis viribus confidentes alienae opis refugium dedignantur». Ibidem, col. 1639.

самого авторитета часто рождают вопросы, так что приходится скорее судить о них, нежели пользоваться его помощью. После же приведенного разумного доказательства, даже если оно является таковым лишь по видимости, не остается никаких вопросов, потому что не сохраняется никакого сомнения» [1].

Итак, в конечном счете, Абеляр-христианин «Диалога» соглашался с тем, что говорил в нем Абеляр-философ. Вот почему, обвиняя Абеляра в полном пренебрежении к церковным «авторитетам», Бернар писал: «Осмеивается вера простых, раздирается сокровенное бога, безрассудно обсуждаются вопросы, касающиеся высочайшего, подвергаются поношению отцы за то, что, как они полагали, об этих вопросах должно скорее молчать, нежели делать попытки их разрешить» [2]. И в другом месте: «Он [Абеляр] преступает пределы, которые положили наши отцы, когда рассуждает и пишет о вере, о таинствах и о святой троице. Прибавляя и отнимая, он изменяет отдельное по собственному желанию» [3].

Таким образом, утверждал Бернар, Абеляр увлекает очень многих к погибели, ибо его ученики начинают пренебрегать авторитетом церковных учителей, доверяя всецело лишь его собственному [4]. То же самое писал Бернар и в другом послании, разбирая учение Абеляра об искуплении и отвергая его как еретическое. Абеляр признает, говорил Бернар, что по поводу искупления существует единое мнение всех церковных учителей, однако он «презирает его, и бахвалится, что сам обладает лучшим» [5]. Чего здесь более — богохульства или гордыни и что здесь требует большего осуждения — безрассудство или же нечестивость — Бернар не брался решать, но

[1] «Nemo certe nostram, qui discretus est, rationibus fidem vestigari ac disculi vetat, nec rationabiliter his quae dubia fuerint, acquiescitur, nisi cur acquiescendum ratione praemissa... in quolibet disputationis conflictu firmior rationis veritas reddita, quam auctoritas ostensa... de ipsius auctoritatis verbis pleraeque quaestiones emergunt, ut de ipsis prius quam per ipsa judicandum sit. Post rationem vero redditam etiam si ratio non sit sed videatur, nulla questio remanet, quia nulla dubitatio superest». Petri Abaelardi Dialogus... Migne, PL, t. 178, col. 1641.

[2] «Irridetur simplicium fides, eviscerantur arcana dei, quaestiones de altissimis rebus temerariae ventilantur, insultatur patribus, quod eas magis sopiendas, quam solvendas censuerint». Bernardi Epistola 188. Ibidem, t. 182, col. 353.

[3] «Transgreditur terminos, quos posuerunt patres nostri: de fide, de sacramentis, de sancta trinitate disputans et scribens, singula pro sua voluntate mutat, auget et minuit». Bernardi Epistola 193. Ibidem, col. 359.

[4] Bernardi Epistola 357. Ibidem, col. 540.

[5] «...temerarius scrutator majestatis... in ipso statim suae disputationis exordio, ecclesiasticorum doctorum unam omnium de hac re dicit esse sententiam, et ipsam ponit ac spernit, et gloriatur se habere meliorem. Bernardi Epistola 190. Ibidem, col. 1062.

спрашивал, не справедливей ли было бы бить по устам, изрекающим столь «нечестивое», батогами, нежели опровергать утверждения «пятого евангелиста» при помощи доводов?

Уже эти принципиальные положения Абеляра, противоречившие всем установкам церкви, вызвали с ее стороны огромное беспокойство. Не меньшую тревогу с ее стороны вызвало стремление Абеляра применить свои принципы на практике. Рассматривая «Введение в теологию» с этой точки зрения, необходимо признать, что церковь имела все основания не только для обвинения Абеляра в антицерковном решении ряда принципиальных вопросов, но и для выступления против Абеляра, как против человека, посмевшего низвести основные церковные догматы на уровень школьных предметов.

Особенно ярко подобный подход Абеляра к абсолютно непознаваемым с точки зрения церкви «тайнам» проявился в его отношении к главному догмату христианской религии — к догмату о троице. Попытавшись «разумно» истолковать принципиально иррациональное и нарочито алогичное учение церкви о «божественном триединстве» и сделать его «понятным» для своих учеников и последователей, Абеляр не только нарушил основное требование церкви о безоговорочной вере во все ее догматы, но и неизбежно пришел к еретическим выводам [1]. И церковь немедленно реагировала на это, объявив Абеляра своим врагом.

ОТНОШЕНИЕ АБЕЛЯРА К АНТИЧНОЙ КУЛЬТУРЕ И СВЕТСКОМУ ЗНАНИЮ

Итак, католическая церковь имела все основания обвинять Абеляра в антицерковном решении вопроса о разуме, вере и «авторитетах». Но не менее веские основания церковь имела

[1] Рассуждениям Абеляра по поводу троицы была посвящена вся вторая книга его «Введения», послужившая основой для официального обвинительного акта, предъявленного Абеляру Бернаром Клервоским на Санском соборе 1140 г. (Migne, PL, t. 178, col. 1035—1086). Анализируя содержание этой книги, легко заметить, что, стараясь обосновать свое «понимание» троицы и обращаясь для этого к философским категориям, Абеляр ровно настолько «выигрывал» в ясности своего толкования, насколько «проигрывал» в «ортодоксальности». Разделяя в области философии взгляды, близкие к номиналистическим, он неизбежно должен был, трактуя вопрос о «божественном триединстве», пожертвовать либо реальностью единой божественной субстанции ради признания реального бытия трех божественных лиц (что и сделал его учитель Росцелин), либо реальностью трех божественных лиц ради признания реального бытия единой божественной субстанции (что и сделал он сам). Поэтому, несмотря на остроумие его примера с медной печатью, желая объяснить необъяснимое, он сразу же нарушил церковный догмат о «совечности и соравенстве трех божественных лиц» и был обвинен представителями «теократической партии» одновременно и в савеллианской и в арианской ересях.

и для того, чтобы бороться с Абеляром как с убежденным сторонником светского знания, без устали прославлявшим и восхвалявшим античную философию.

Точке зрения церкви, видевшей в «свободных искусствах» только вспомогательное средство для овладения богословием и рассматривавшей античную философию лишь как рабыню или служанку теологии, Абеляр противопоставлял иную точку зрения, утверждавшую самостоятельное познавательное значение «свободных искусств» и выдвигавшую среди них философию на первое место.

Справедливость такого подхода к античной философии Абеляр обосновывал следующим образом: с одной стороны, древние философы, жившие, по его мнению, согласно естественному закону или велениям разума, стояли в нравственном отношении значительно выше, чем современное Абеляру католическое духовенство. С другой стороны, он утверждал, что между христианством и античной философией фактически не существовало какой-либо грани. Доказательству этих тезисов Абеляр посвятил бóльшую часть своих богословских трактатов, не содержавших даже упоминания о всевозможных церковных «святых» и «мучениках», но в то же время насыщенных примерами из жизни античных философов и восхвалением их чистых нравов и их исключительной мудрости. Подобные примеры Абеляр старался извлечь из всех доступных ему произведений как античных, так и церковных авторов, тщательно изучая их именно с данной точки зрения. Об этом свидетельствует прежде всего вторая книга «Христианской теологии» Абеляра [1], посвященная специальному сравнению добродетельной жизни древних греков и римлян и порочной жизни католического духовенства.

Эту часть своей «Христианской теологии» Абеляр начинал с отрицательной характеристики иудеев, которые, как он считал, хотя и познали «божественное триединство» через своих пророков, однако остались в рабстве. Ведь и после того, писал он, как иудеи получили ветхий завет, они продолжали стремиться только к земному благополучию и выполняли этот завет лишь из страха перед наказанием. Поэтому, делал вывод Абеляр, иудеи никоим образом не должны ожидать никакого другого вознаграждения, кроме земного [2]. Иначе обстояло дело с древними философами. Правда, они не приняли закона, данного иудеям, но это и не было для них обязательно, так как данный закон был вменен как обязательный

---

[1] Petri Abaelardi Theologia christiana, liber II. Migne. PL, t. 178, col. 1165—1212.

[2] Ibidem, col. 1174, 1179, 1186.

лишь Аврааму и его потомкам. А поэтому вовсе не следует отчаиваться в спасении древних греков и римлян из-за того, что ими не выполнялись предписания ветхого завета[1]. Ведь не имея закона писанного, они подчинялись закону естественному, а «до сколь великого воздержания, до сколь великой умеренности, до сколь великих добродетелей,— говорил Абеляр,— естественный закон и сама любовь и добродетели подняли некогда не только философов, но даже мирских и необразованных людей, мы узнали из многих свидетельств, которые святые учители позаботились привести для обличения нашего небрежения...»[2] Таким образом, восхваляя античных философов за добродетели, Абеляр противопоставлял их не только иудеям, но и католикам.

Какие же добродетели древних греков и римлян привлекали внимание Абеляра в первую очередь? Повидимому, именно те, ссылаясь на которые он получал возможность подвергнуть наиболее резкой критике католический клир и одновременно превознести античных философов. Вот почему, рассказывая о древних греках и римлянах, он постоянно повторял, что их воздержанная, целомудренная и созерцательная жизнь является живым укором для католического духовенства. Он возмущался аббатами, бесстыдно пожиравшими изысканные и многочисленные кушания на глазах у своей братии, утолявшей голод дешевой похлебкой. Он укорял монахов, употреблявших вина с приправами и не довольствовавшихся простыми сосудами, но стремившихся к драгоценным. Он противопоставлял целомудренную жизнь философов развратной жизни клириков[3] и заканчивал описание добродетелей древних греков и римлян крайне резкой характеристикой католического епископата. Почему, говорил он, епископы не ведут себя так, как вели себя древние мудрецы? Почему они вместо молитвы в дни самых больших церковных праздников лишь пируют, справляя шабаш вместе с певцами бесстыдных песен? Почему они вознаграждают этих певцов большой платой, похищая ее из приношений бедняков, и даже в церкви не могут удержать свой язык от пустословия, хотя с полной охотой внимают на пирах любой дьявольской проповеди?[4] Очень важно отметить, что критика католиче-

---

[1] Petri Abaelardi Theologia... Migne, PL, t. 178, col. 1173.

[2] «Quanta vero abstinentia, quanta continentia, quantis virtutibus non solum philosophos verum et saeculares atque illiteratos homines lex naturalis amorque ipse honestatis sublimaverit, multoram didicimus testimoniis quos nonnunquam ad increpationem negligentiae nostrae sancti quoque doctores... inducere curaverunt». Ibidem, col. 1174.

[3] Ibidem, col. 1183—1184, 1189, 1195.

[4] Ibidem, col. 1211—1212. См. также col. 1174, 1203, 1209.

ского духовенства со стороны Абеляра с чрезвычайной легкостью воспринималась его учениками. Энгельс не случайно подчеркивал, что «Абеляр *нападает* в «Scito te ipsum» [«Познай самого себя»], написанном в 30-х годах XII века, *на торговлю индульгенциями*»[1]. Те положения, которые мы находим в его богословских трактатах, повторялись и в проповеди Арнольда Брешианского, являвшегося одним из наиболее ярких представителей ранней бюргерской ереси, и в антицерковной поэзии голиардов.

Противопоставляя древних греков и римлян католическому духовенству, Абеляр начинал описание добродетельной жизни первых с характеристики их гражданских доблестей. Он заботливо собирал все факты, свидетельствовавшие о добродетели древних, и сравнивал идеальную республику Платона с «совершенной организацией» ранней христианской церкви. Определив, каким должно быть государство, его руководители и сограждане, философы древности, по мнению Абеляра, «предуказали ту апостольскую жизнь первоначальной церкви, о коей говорится в деяниях апостолов»[2]. Ведь подобно тому, говорил он, как в государстве, описанном Платоном, все являлось общим и каждый получал то, в чем он испытывал нужду, ничего не считая своим, подобно этому и первоначальная церковь имела точно такую же организацию и именно ей в настоящее время должны были бы подражать монашеские общины.

Именно эти мысли Абеляра и были восприняты в первую очередь его учеником Арнольдом Брешианским, выступавшим с проповедью идеи «бедной церкви».

Буквально с восхищением писал Абеляр о гражданской доблести тех представителей древнего мира, которые ставили общественные интересы выше личных. Ссылаясь на Валерия Максима, он рассказывал об Авле Фульфии, казнившем собственного сына за то, что тот предался Катилине, и о Зелевке, сын которого должен был понести наказание и лишиться обоих глаз согласно закону, введенному в государстве самим Зелевком. Сограждане последнего, писал Абеляр, из уважения к законодателю, пожелали освободить его сына от наказания, но сам Зелевк категорически отказался от этого и согласился только на то, чтобы лишить провинившегося одного глаза, одновременно выколов другой глаз самому себе[3]. У Цицерона Абеляр заимствовал рассказ о Дециях, а у

---

[1] Ф. Энгельс. О Франции в эпоху феодализма. Архив Маркса и Энгельса, т. X, стр. 300.

[2] «...illam primitivae ecclesiae apostolicam praesignarent vitam, de qua in actibus apostolorum dicitur». Petri Abaelardi Theologia... Migne, PL, t. 178. col. 1180.

[3] Ibidem, col. 1181, 1183, 1184, 1203.

Иеронима — рассказ об императоре Тите, «считавшем потерянным тот день, в который он не совершил какого-либо справедливого поступка», точно так же как и историю об императоре Траяне, спешившем на битву, но прервавшем свой путь ради дела одной обратившейся к нему вдовы[1]. Заканчивая этот раздел своего трактата, Абеляр подчеркивал, что именно древние греки и римляне показали всем последующим поколениям пример того, сколь великой заботой должны проникаться руководители государств к руководимому им народу и сколь великою любовью должны обладать все сограждане этого государства к своему отечеству[2].

Не меньшее восхищение у Абеляра вызывала душевная стойкость древних, за которую наибольшими похвалами он осыпал Сократа[3]. Однако особое внимание Абеляр проявлял к таким добродетелям греков и римлян, как умеренность, целомудрие и презрение к миру, которыми в первую очередь, он считал, обладали античные философы. Ведь если бы, говорил он, им не были присущи все эти добродетели, они не могли бы так тщательно описать их в своих сочинениях, как это сделал Сократ, установивший особые правила нравственной жизни ради того, чтобы души, затронутые земными вожделениями, не прикасались к таким предметам, созерцать кои может лишь «дух», очищенный от подавляющих его страстей[4]. Неудивительно, замечал Абеляр, что поэтому многие из философов оставляли многолюдные города и удалялись в пустыни для того, чтобы их душевные силы не ослабевали от изобилия роскоши и богатств. Так поступали пифагорейцы, так поступали платоники, так поступали стоики, ибо все они не усматривали никакой чести в том, чтобы обладать чем-либо, что может принадлежать в равной степени как хорошим, так и дурным, и не желали, чтобы душа, «устремленная к созерцанию, подавлялась телесными чувствами, препятствующими достижению истинного блаженства»[5]. А некоторые из философов, продолжал Абеляр, проявляли столь сильную любовь к своим занятиям, что ослепляли себя, дабы зрение не отвлекало бы их от философских размышлений.

Столь же мало, как и мирские наслаждения, утверждал Абеляр, истинные мудрецы ценили золото. Вот почему Кратей Фиванский бросил в море свои драгоценности и сказал: «Идите на дно, дурные страсти. Я потопляю вас для того, чтобы не

---

[1] Petri Abaelardi Theologia... Migne, PL, t. 178, col. 1204.

[2] Мы не можем не видеть в этих античных реминисценциях Абеляра определенного намека на царившую тогда во Франции политическую раздробленность.

[3] Petri Abaelardi Theologia... Ibidem, col. 1184.

[4] Ibidem, col. 1176.

[5] Ibidem, col 1187—1188.

быть самому потопленному вами». А Диоген отверг богатые дары Александра Македонского, довольствуясь рваным плащом вместо одежды, котомкой вместо кладовой, бочкой вместо жилища и пригоршней вместо чаши. Точно так же и другие философы, отказавшиеся от своего имущества, вели до того строгую и суровую жизнь, что приготовляли себе все необходимое собственными руками, как будто бы предугадывая слова: «кто не работает, да не ест» [1]. «Для посрамления нашего,— говорил в заключение Абеляр,— я сообщил бы и об умеренности Пифагора, Сократа, Антисфена и остальных, если бы это не являлось столь длительным и не нуждалось бы в особом произведении» [2]. При этом, подчеркивал Абеляр, будучи истинными мудрецами, философы древности никогда не впадали в гордыню, ни по поводу своих знаний, ни по поводу своих добродетелей, и всегда следовали примеру Пифагора, который отказывался от имени мудреца (sophus) и просил называть его лишь любителем мудрости, т. е. философом.

Весьма большое место во второй книге своей «Христианской теологии» Абеляр уделял описанию целомудренной жизни античных философов, заявляя, что именно у язычников получила начало «красота христианского целомудрия», которой не поняли и не восприняли иудеи. Известно ведь, писал он, что даже римские полководцы и консулы уступали дорогу девам, и что девам был посвящен один из 12 небесных знаков. Особенным целомудрием у древних отличались, конечно, философы. Они стремились уберечь свою душу от любовных соблазнов и не желали быть вовлеченными в те или иные бесчестные поступки из-за порочности своих жен или же в результате любви к своим детям. Философы, поступавшие иначе, подвергались великим мучениям, подобно Сократу, женатому на Ксантиппе. Вот почему Цицерон заявлял о том, что он не способен уделять равную долю внимания и философии, и жене. И даже Эпикур, защитник наслаждений, не советовал мудрецу жениться, ибо с браком, как он утверждал, связаны огромные неудобства [3].

Но пример целомудренной жизни в античности являли не только философы, ибо, указывал Абеляр (ссылаясь опять на Валерия Максима), один красивый юноша-язычник, решивший, что доброе имя важнее телесной красоты, нарочно обезобразил свое лицо, дабы не возбуждать ревности у

---

[1] Petri Abaelardi Theologia... Migne, PL, t. 178, col. 1190.

[2] «Pythagorae, Socratis, Antisthenis et reliquorum frugalitatem referrem in confusionem nostram, nisi et longum esset et proprii operis indigeret». Ibidem, col. 1188—1189.

[3] Ibidem, col. 1197, 1200.

мужей. Известен отец, собственноручно убивший свою дочь для того, чтобы сохранить ее честь. Известны также мужья, расставшиеся со своими женами из-за самых незначительных их проступков; невеста, покончившая с собою при известии о гибели жениха; пленница-фиванка, которая предпочла смерть супружеству с врагом-победителем; жены, ценившие свою добродетель больше жизни, и пр.[1] И чистота эта, писал Абеляр, тем более достойна похвалы, «что язычники не были призываемы к этому поучениями или примерами других, но побуждались к нему своим собственным разумом и предписаниями естественного закона[2].

Усматривая у древних греков и римлян великие добродетели и характеризуя их как своего рода христиан дохристианской эпохи, Абеляр стирал всякую грань между ними и христианами. «Ведь если,— писал он,— после веры, этического учения и установленных философами правил будет рассмотрена их жизнь и тщательность, с которой они определили взаимоотношения живущих вместе граждан, то станет ясно, что и жизнь философов и их учение больше всего выражали евангельское или апостольское совершенство и что они ни в чем не отступали от христианской религии или же отступали весьма незначительно»[3].

Но если философы не отличались от христиан ни по добродетелям, ни по своему учению, то можно ли называть их язычниками, спрашивал Абеляр? И отвечая на этот вопрос отрицательно, заявлял, что «все философы были, быть может, язычниками по роду, но не по вере» («gentiles fortasse natione, non fide, omnes fuerunt philosophi»). Поэтому он полагал возможным видеть в естественном законе язычников начало всяческой справедливости и рассматривал христианские заповеди лишь как некое повторение правил естественного закона. «Ведь если,— писал он,— мы тщательно рассмотрим моральные заповеди евангелия, то мы найдем, что они есть не что иное, как видоизменение естественного закона, которому, как известно, следовали философы»[4].

Таково содержание второй книги «Христианской теологии», ясно показывающее, что, обращаясь к античности и описывая добродетельную жизнь древних философов, Абеляр делал это совсем не случайно. Язычников, живших согласно естественному закону и следовавших морали, определявшейся разумом,

[1] Petri Abaelardi Theologia... Migne, PL, t. 178, col. 1201, 1202.
[2] Ibidem, col. 1202.
[3] Ibidem, col. 1179.
[4] «Si enim diligenter moralia evangelii praecepta consideremus, nihil ea aliud quam reformationem legis naturalis inveniemus, quam secutos esse philosophos constat». Ibidem.

он совершенно открыто противопоставлял современному ему католическому духовенству и, восхваляя добродетели древних, с тем большей силой обличал последнее.

Но противопоставляя добродетели античных философов порокам католического духовенства, Абеляр в то же время доказывал, что учение этих философов не отличалось от христианского. Понятно, почему Абеляр делал это. «Христианизируя» учение древних философов, он утверждал тем самым высокую ценность античной философии и выступал как защитник ее самостоятельного значения. «Теперь же,— писал он, фактически отрицая учение церкви о значимости евангелия,— после свидетельства пророков о вере в святую троицу я хочу привести свидетельства философов, каковых к пониманию единого бога привел как философский разум, так и строгость воздержаннейшей жизни, заслуга коей доставила им то же самое...» [1]

Итак, разум и добродетельная жизнь античных философов позволили им возвыситься до понимания «единого бога». Доказательству этого тезиса Абеляр посвятил значительную часть своего «Введения в теологию», устанавливая, что философы древности не нуждались в писании, ибо «к познанию единого бога их привел сам естественный закон, заключающийся в разуме» [2]. Таким образом, решающую роль в процессе «познания бога» философами Абеляр отводил их разуму, отождествляя последний с естественным законом и отвергая тем самым учение церкви о так называемом «божественном откровении».

«Христианизируя» древних философов, Абеляр должен был прибегать к самым грубым и очевидным натяжкам. Отлично учитывая это, он говорил: «А если кто-либо обвинит меня, как якобы неспособного и бесчестного комментатора, в том, что путем недобросовестнейшего толкования я извращаю слова философов относительно нашей веры и навязываю им то, о чем они сами никоим образом не помышляли, то пусть он обратит внимание на то пророчество Каифы, которое высказал через него святой дух» [3]. Ибо, указывал Абеляр, последний

---

[1] Petri Abaelardi Introductio ad Theologiam. Migne, PL, t. 178, col. 1004—1005.

[2] Ibidem, col. 1086—1087.

[3] «Si quis autem me quasi importunum ac violentem expositorem causetur, eo quod nimis improba expositione ad fidem nostram verba philosophorum detorqueam, et hoc eis imponam quod nequaquam ipsi senserunt, attendat illam Caiphae prophetiam, quam spiritus sanctus per eum protulit». Ibidem, col. 1028.

В тексте «Введения» содержится явная ошибка: вместо слов «nimis improba» там стоят слова «minus propria», поэтому данную цитату я даю согласно параллельному тексту «Христианской теологии» Ibidem col. 1159.

«неоднократно пользовался людьми для возвещения различных истин, которых они сами не понимали». А это значит, что и античные философы могли писать о том, что было недоступно их разуму, хотя и являлось истинным. Так Абеляр объяснял самую возможность воспринимать труды античных авторов как христианские.

Кроме того, обращаясь к учению платоников, он заявлял, что древние философы, говоря о «божественном», сознательно употребляли аллегорический способ выражений и что поэтому понять их произведения сможет лишь тот, кто сумеет добраться до их сокровенного смысла. Философы, утверждал Абеляр, думали, что «божественные тайны» должны оставаться скрытыми, ибо чем труднее отыскивается та или иная истина, тем более значительной она представляется и тем легче при ее отыскании обуздывается человеческая гордость. Поэтому, рассуждая о предметах возвышенных, они отвергали простые и обыденные слова, доступные каждому человеку, и всегда прибегали к иносказаниям. Обращаясь к «божественному», они возвещали о нем под благочестивым покровом аллегорий и едва осмеливались упоминать высшее благо, начало всего и «Нус», содержащий в себе идеальные образы всех вещей. Даже сам великий Платон, говорил Абеляр, ссылаясь на слова Макробия, не осмеливался рассуждать о сущности высшего блага, зная о нем лишь то, что постигнуть его невозможно, и решаясь сравнивать его с одним только солнцем. Поэтому неудивительно, что многое из написанного философами приходится понимать в переносном смысле, «обращая внимание не на прямое значение их слов, противоречащее христианскому учению, а на тайное их содержание, с ним совпадающее» [1].

И рассматривая затем многочисленные высказывания античных авторов, Абеляр приходил к окончательному выводу о том, что не только Платон, но и все остальные античные философы признавали единобожие. «А то, что философы признавали только единого бога,— писал он,— утверждает один из них — Цицерон,— в первой из своих «Риторик», заявляя: «те, которые занимались философией, полагали, что богов не существует», как бы прямо говоря: «напротив, они полагали, что существует единый бог, а не многие боги» [2]. Таким образом, по мнению Абеляра, древние философы мыслили о боге совсем иначе, чем их соотечественники, хотя, побуждаемые страхом перед последними и опасаясь множества глупцов, они

---

[1] Petri Abaelardi Introductio... Migne, PL, t. 178, col. 1012, 1020—1021, 1023—1024, 1028, 1060 etc.

[2] Ibidem, col. 1005.

имели общие с народом храмы, участвовали во всех его церемониях и изображали настоящих идолопоклонников.

Свои истинные взгляды и мнения философы решались излагать лишь в частных беседах с друзьями или в кругу своих учеников. И только Сократ, бывший смелее других, открыто насмехался над почитаемыми народом идолами и упорно клялся не именем того или иного бога, а именем собаки или камня, повидимому желая показать, что «любое творение, созданное божественным промыслом, стоит несравненно выше всякого человеческого идола» [1].

Так защищал Абеляр первый выставленный им тезис о том, что античные философы, в сущности говоря, не были вовсе язычниками, ибо они, как и христиане, верили в единого бога.

Больше того, их понимание единого бога, утверждал Абеляр, не отличалось от понимания христиан и потому, что, подобно истинным христианам, они учили о необходимости различать в едином боге три божественных лица. «Вспомним,— писал Абеляр,— того величайшего из философов — Платона и его последователей, которые, по свидетельству св. отцов, подошли к христианской вере ближе остальных языческих философов и ясно выразили, после пророков, сущность всей троицы там, где они называют ум — «Нус», рожденный от бога, и утверждают, что он является совечным последнему... и которые не обошли молчанием лица св. духа, так как, повидимому, они считали третьим лицом мировую душу» [2].

Наиболее подробно в своем трактате Абеляр останавливался как раз на учении Платона о мировой душе и с особенной тщательностью излагал содержание платоновского «Тимея». Замечания, сделанные в связи с этим Абеляром, представляют определенный интерес, ибо они дают представление о тех методах, при помощи которых он превращал античных философов в «христиан» дохристианской эпохи. Обратимся к этим замечаниям.

В платоновском учении о мировой душе Абеляр находил полную аналогию с христианским учением о «святом духе». Во-первых, писал он, Платон, подобно христианам, считал, что мировая душа была создана или рождена богом задолго до того, как он сотворил весь мир. Во-вторых, говорил Абеляр, Платон утверждал, что мировая душа господствует над миром, а это значит, что, ставя мировую душу выше прочих творений, «он полагал ее, т. е. духа святого, как бы жизнью

---

[1] Petri Abaelardi Introductio... Migne, PL, t. 178, col. 1008, 1009.

[2] Ibidem, col. 1012, 1080. Даю цитату по параллельному тексту «Христианской теологии». Ibidem, col. 1144.

всей вселенной»[1]. О том же, по мнению Абеляра, писал и Вергилий в своей Энеиде:

«Дух животворный питает внутри и, разлившись по членам,
Движет громадою ум и мешается с телом великим,
Род человека отсюда, и звери, и племя пернатых»[2].

В-третьих, указывал Абеляр, Платон учил тому, что мировая душа состоит из неделимой субстанции и делимой субстанции, ибо, будучи мировой, она в то же самое время присуща и каждому отдельному телу. А значит, писал Абеляр далее, «Платон понимал под мировой душой святого духа, который с одной стороны является простой и неизменяемой субстанцией, а с другой стороны представляется множественным по своим действиям»[3]. Далее, говорил Абеляр, Платон относил к свойствам мировой души не только всю силу и пропорциональность чисел, которые он считал за совершеннейший образец всех вещей, но и всю полноту музыкальной гармонии, благодаря которой непрерывно звучит небесный свод и высшие сферы мира наполнены сладостными звуками. И несомненно, говорил он, философы правильно приписывали как самой мировой душе, так и высшим небесным сферам величайшую сладость музыкальных мелодий, желая возможно точнее определить, сколь великим миром и сколь великим согласием наслаждаются эти сферы и как удачно располагает все в мире та «благодать», которую христиане называют святым духом, а философы — мировой душой[4]. Далее, говорил Абеляр, Платон учил тому, что мировая душа, разлившаяся по вселенной, была помещена ее творцом в середине мира и что, доказывая ее центральное положение относительно этого мира, великий философ древности предугадал ту роль, которую в век христианства сыграл Иерусалим, «расположенный в самом центре земли». Наконец, говорил Абеляр, Платон называл весь мир единым живым существом, которым мировая душа управляет точно так же, как душа человека управляет его телом, т. е. «указывал на единство божественной воли»[5]. Конечно, замечал Абеляр, все то, что античные философы писали о мировой душе, должно пониматься аллегорически, иначе даже Платона, величайшего из древних мудрецов, пришлось бы принимать за величайшего глупца.

---

[1] Petri Abaelardi Introductio... Migne, PL, t. 178, col. 1013, 1026.
[2] Ibidem, col. 1027. Перевод Квашнина-Самарина. См. Вергилий. Энеида, кн. VI, стих 724, СПб., 1893.
[3] Petri Abaelardi Introductio... Migne, PL, t. 178, col. 1014.
[4] Ibidem, col. 1017.
[5] Ibidem, col. 1018—1019.

Ибо что может быть смешнее и нелепее, чем мысль о том, что мир представляет собой одушевленное существо, если только не понимать это в аллегорическом смысле. Ведь нет такого одушевленного существа, которое не обладало бы способностью чувствовать, потому что в самое определение одушевленного существа обязательно входит понятие о чувствующей субстанции. А мир, как известно, лишен каких бы то ни было чувств, точно так же как и тех органов, при помощи которых он мог бы их испытывать. Ведь он не имеет ни глаз, ни ноздрей, ни других частей человеческого тела, а поэтому он не обладает даже чувством осязания, присущим всем одушевленным существам. И растения, связанные с землей своими корнями, не чувствуют ничего, когда их вырывают из земли или обрывают все их листья, точно так же, как ничего не чувствует сама земля, когда в нее вонзается заступ [1].

Так защищал Абеляр второй выставленный им тезис о том, что античные философы, в сущности говоря, не были вовсе язычниками, потому что они, как и христиане, признавали троичность единого бога.

«Установив» это, Абеляр переходил к последней части своего рассуждения об античных авторах и, опираясь на пророчество Сивиллы Кумской, приведенное Августином, а также на отдельные строфы из 4-й Эклоги Вергилия, заявлял, что некоторым язычникам была известна не только «тайна троицы», но и «тайна грядущего воплощения». Наиболее ясно, по мнению Абеляра, об этом писал Вергилий, предсказавший в 4-й Эклоге рождение в царствование Августа некоего чудесного мальчика:

«Музы Сицилии, петь поважнее давайте предметы!
Ведь не по вкусу для всех кусты с тамариском укромным,
Век последний уже пришел, по пророчествам Кумским,
Снова великий веков рождается ныне порядок.
Дева приходит опять, приходит Сатурново царство.
Снова с высоких небес посылается новое племя».
(Эклога 4-я, стих 1)
«В консульство придет твое тот век благодатный.
О, Поллион! Если под властью твоей след наших пребудет пророков,
Немощны, землю они от вечного страха избавят»[2] (стих 11).

Так защищал Абеляр третий выставленный им тезис о том, что некоторые язычники, в сущности говоря, и не были язычниками, ибо верили в «воплощение» подобно христианам.

---

[1] Petri Abaelardi Introductio... Migne, PL, t 178, col. 1023.

[2] Ibidem, col. 1031. Перевод С. Шервинского. См. Вергилий. Сельские поэмы. Буколики. Георгики. 1933.

Легко умножить число примеров, свидетельствующих о более чем вольном истолковании античных авторов Абеляром. Однако и приведенных выше вполне достаточно для того, чтобы оценить те методы, к которым он прибегал в своих трактатах, стремясь во что бы то ни стало «христианизировать» философов древности.

Как мы уже отмечали выше, восхваляя учение древних философов и всячески превознося их добродетельную жизнь, Абеляр добивался вполне определенной цели. Утверждая необходимость возможно более полного и глубокого овладения античной культурой, он выступал как защитник светского знания. «Да не следует думать,— заявлял он в своем «Введении»,— что искусства, которые были созданы богом, он создал не таким благим образом, чтобы они свидетельствовали о его величии»[1].

Однако Абеляр, конечно, не мог обойти молчанием ту критику, которой подвергались античная литература и философия в трудах церковных авторов. А поэтому, приведя соответствующие цитаты из сочинений Иеронима, Исидора и Григория I, решительно осуждавших христиан за чтение языческих книг, он всячески старался доказать, что эти высказывания относились лишь к поэзии. «Может быть,— спрашивал он,— ты скажешь, что христианам должно быть запрещено чтение не только поэтических книг, но и книг, относящихся к области свободных искусств, так как Иероним утверждал в письме к Евстохии, что он был тяжко наказан и высечен господом за чтение философских книг?» И отвечал: случай, о котором Иероним рассказывал в своем письме, вполне объясним. Для этого нужно только вспомнить, что вышеназванный учитель читал Цицерона не ради пользы, а ради простого развлечения. «Я же полагаю,— заключал Абеляр свое рассуждение по этому поводу,— что ни одному благочестивому человеку не должно запрещать чтение книг, относящихся к области какого бы то ни было искусства, если только это не служит препятствием для какой-нибудь большой его пользы... И так как в учении нет никакой лжи, а в словах никакого бесчестия, знание же имеет определенную пользу — кто — говорящий это или учащий этому заслуживает обвинения?»[2]

Ведь никакое знание, писал Абеляр далее, не является дурным, даже если оно относится ко злу. Наоборот, каждый человек должен обладать пониманием зла для того, чтобы быть в состоянии его избегнуть. Не знание зла является гре-

---

[1] Petri Abaelardi Introductio... Migne, PL, t. 178, col. 1040.
[2] Ibidem, col. 1044.

хом, а лишь его допущение, ибо нет ничего дурного в том, чтобы знать о прелюбодеянии, если знающий об этом сам не прелюбодействует. «Следовательно,— делал вывод Абеляр,— мы одобряем знания, но восстаем против лжи злоупотребляющих ими. Ведь, по свидетельству Туллия, сильно ошибаются те, которые винят знание, основываясь на пороках человека» [1].

Правда, говорил Абеляр, знание порождает гордыню. Но значит ли это, что оно дурно само по себе? Нет, потому что известно, что как благо проистекает из зла, например, раскаяние, которое следует за проступком, так и зло проистекает из блага. Ведь и сатана был тем более склонен ко злу, чем более мудрым и знающим он являлся. Однако это вовсе не означает, что его мудрость или же его знания были скверными. Но это значит, что большее благо вызывает бóльшую гордость и что, возгордясь, сатана очень дурно использовал свои преимущества. «Таким образом,— говорил Абеляр,— когда кто-либо впадает в гордыню по причине своей философии или своего учения, мы не должны винить самое знание из-за присоединившегося к нему порока, но должны взвесить каждое из них в отдельности» [2].

Итак, никакое знание не является дурным, а поэтому и изучение античной литературы должно дозволяться всем как весьма полезное. Ведь «все, изучавшие св. писание,— говорил Абеляр,— знают, что духовные мужи преуспевали в святом учении скорее в силу занятий науками, нежели по заслугам благочестия» [3]. И, заканчивая свое похвальное слово античной философии, Абеляр чрезвычайно резко обрушивался на тех представителей католической церкви, которые прикрывают свое невежество ссылками на ни о чем не спрашивающую веру и считают ненужным и вредным в «науках» все то, что превосходит их разум и недоступно их пониманию [4].

Мысли, развитые Абеляром по этому поводу во «Введении», являлись, в сущности говоря, лишь простым повторением тех положений, которые были развиты им в одном небольшом произведении, написанном в эпистолярной форме и называвшемся «Возражения некоему невежде в области диалектики, который, однако, порицал занятия ею и считал все ее положения софизмами и обманом». Выступая против этих невежд, не знающих философии, но дерзающих осуждать ее,

---

[1] Petri Abaelardi Introductio... Migne, PL, t. 178, col. 1045.

[2] «Sic et cum quilibet de philosophia sua vel doctrina superbit, non ipsam scientiam culpare debemus propter adjunctum vitium, sed unumquodque secundum seipsum pensari convenit». Ibidem, col. 1045.

[3] Ibidem.

[4] Ibidem, col. 1051.

Абеляр сравнивал их с лисой, порицавшей вкус вишен, росших на высоком дереве. «Как говорят,— иронизировал он,— лиса, заметив на дереве вишни и желая освежиться ими, попыталась туда взобраться, но не достигнув этого и несколько раз свалившись, сказала рассерженная: не надо мне вишен, они отвратительны на вкус». «Подобно этому,— продолжал Абеляр,— и некие ученые нашего времени, не будучи в состоянии понять силу диалектических доказательств, клянут диалектику таким образом, что признают все основные ее положения софизмами и считают их скорее обманом, чем доводами разума. Эти слепые поводыри слепцов не знают... ни того, о чем они говорят, ни того, что они утверждают. Они осуждают то, чего они не знают, и чернят то, чего не постигают. Они считают смертельным то, чего никогда не пробовали. И все, чего они не понимают, они называют глупостью, и все, чего они не могут постичь, считают бредом» [1].

Отношение Абеляра к античному знанию, противоречившее установкам церкви, вызвало самую резкую критику со стороны Бернара Клервоского. Обвиняя Абеляра в антихристианском отношении к древним философам, Бернар писал: «Итак, стоя вместе со своим оруженосцем [т. е. Арнольдом Брешианским.— *Н. С.*] между обоими полчищами, Голиаф вопиет против фаланг Израиля и порицает отряды святых тем более смело, что знает об отсутствии Давида. И, наконец, в поношение учителей церкви превозносит величайшими похвалами философов. Выдумки их и собственные новшества предпочитает вере и учению католических отцов» [2]. И в другом месте: «Он говорит..., что дух святой это есть мировая душа, и что мир, согласно Платону, является тем более превосходным живым существом, чем более прекрасной душою он обладает в виде святого духа. И там, где он выбивается из сил для того, чтобы представить Платона христианином, он лишь выказывает себя язычником» [3].

Высокая оценка Абеляром античной культуры и светского

---

[1] Petri Abaelardi Invectiva in quemdam ignarum dialectices, qui tamen ejus studium reprehendebat et omnia dogmata putabat sophismata et deceptiones. Migne, PL, t. 178, col. 353.

[2] «Stans ergo Golias una cum armigero suo inter utrasque acies, clamat adversus phalangas Israel, exprobratque agminibus sanctorum, eo nimirum audacius, quo sentit David non adesse. Denique in suggillationem doctorum ecclesiae, magnis effert laudibus philosophos; adinventiones illorum et suas novitates catholicorum patrum doctrinae et fidei praefert». Bernardi Epistola 189. Ibidem, t. 182, col. 355.

[3] «...dicit... spiritum sanctum esse animam mundi; mundum, juxta Platonem, tanto excellentius animal esse, quanto meliorem animam habet spiritum sanctum. Ubi dum multum sudat, quomodo Platonem faciat christianum, se probat ethnicum». Bernardi Epistola 190. Ibidem, col. 1062.

знания была самым непосредственным образом связана с его отрицательным отношением к церковному образованию. Так, рассматривая вопрос о церковных школах, Абеляр писал в одном из писем к Элоизе: «Те, кто теперь обучается в монастырях, до того коснеют в глупости, что, довольствуясь звуками слов, не хотят иметь и помышления о их понимании и наставляют не сердце свое, а один язык... И что может быть смешнее этого занятия — читать не понимая? К такому чтецу по всей справедливости должны быть приложены известные слова философа об осле с лирой. Ибо, что осел с лирой, то и чтец с книгой, когда он не умеет употребить ее на то, к чему она предназначена. И гораздо полезнее было бы таким чтецам заняться чем-нибудь другим, что могло бы принести какую-нибудь пользу, вместо того, чтобы без толку глядеть на буквы писания и ворочать его листы»[1].

Вся деятельность Абеляра, как мы увидим далее, направленная на создание своих собственных школ, являлась практическим выражением его взглядов на сущность образования. В результате последнего, утверждал он, учащиеся должны достигать понимания всех тех предметов, которые ими изучаются.

Бесконечные восхваления античной философии в трактатах Абеляра, наряду с противопоставлением древних философов католической иерархии и резкой критикой церковного образования, казались церкви крайне опасными, т. к. они находили сочувственный отклик среди многочисленных слушателей городских нецерковных школ. Нетрудно представить себе картину того, как ученики Абеляра, поняв с его помощью то, что до этого им представлялось совсем непонятным, старались придумывать свои собственные примеры, дополняющие примеры учителя, завязывали споры по поводу философского истолкования католических догматов и начинали вести обсуждение «тайн» католической церкви на всех перекрестках дорог, как со злобой писал об этом Бернар Клеровский. В подрыве авторитета католической церкви и заключалось главное положительное значение деятельности Абеляра.

Говоря об исторически прогрессивном характере его выступления, мы, разумеется, не должны преувеличивать этой прогрессивности и забывать о непоследовательности и ограниченности взглядов Абеляра и его практической деятельности. В отличие от своего ученика Арнольда Брешианского, а также от вагантов, являвшихся слушателями его школ, Абеляр был прежде всего человеком, далеким от народных масс. Он не

---

[1] Petri Abaelardi Epistola 8 ad Heloissam. Migne, PL, t. 178, col. 310.

принимал участия в революционной борьбе своего времени и не стремился придать политический характер своему освободительному теологическому учению. В своих отношениях с церковью он являлся скорее обороняющейся стороной, нежели наступающей. Об этом достаточно ясно свидетельствует и его поведение после Суассонского собора, и его поведение после собора в Сансе. Абеляр ни в какой степени не являлся борцом и человеком, способным идти до конца, отстаивая свои убеждения. Так, после первого же осуждения на Суассонском соборе он попытался, правда безуспешно, стать на путь примирения с церковью. Введя в свой подвергшийся осуждению и сожжению богословский трактат целый ряд «ортодоксальных» вставок, он проявил стремление обнаружить свое «раскаяние» и обеспечить себе таким путем более спокойное существование. «Раскаяние» Абеляра не было принято во внимание церковью, ибо при этом он не отрекся от целого ряда своих положений. Однако для понимания сложности и противоречивости мировоззрения самого Абеляра такое его поведение является весьма показательным. «Раскаяние» Абеляр проявил и после собора в Сансе. Таким образом, оставаясь до конца своей жизни магистром «свободных искусств», не отказавшимся от антиавторитарных взглядов и лишь переодетым в монашескую рясу, Абеляр в то же время готов был идти на компромиссы с церковью и даже испрашивать у нее прощения, чего никогда не делал Арнольд Брешианский. Революционные методы борьбы оставались для Абеляра абсолютно чуждыми, поэтому практическая его деятельность ограничивалась лишь кругом его учеников, т. е. весьма узким кругом зародившейся в городе «интеллигенции». Непосредственной связи с народными массами у Абеляра не было.

Печать непоследовательности и ограниченности лежала и на его воззрениях, ибо выступая, с одной стороны, против учения реалистов и приближаясь к номинализму, с его материалистическими тенденциями, Абеляр в то же время оставался в решении основного вопроса — об отношении мышления к бытию, духа к природе — на позициях чисто идеалистических. Он никогда не доходил до мысли о вечном существовании материального мира, которую выдвигали в борьбе с католической церковью некоторые современные Абеляру идеологи народных еретических движений. Вопрос об отношении духа к природе, указывал Энгельс, «...мог быть со всей резкостью поставлен, мог приобрести все свое значение лишь после того, как европейское человечество пробудилось от долгой зимней спячки христианского средневековья. Вопрос об отношении мышления к бытию,— о том, что́ является первичным: дух или природа,— этот вопрос, игравший, впрочем, большую роль и в

средневековой схоластике, назло церкви принял более острую форму: создан ли мир богом или он существует от века?

Философы разделились на два больших лагеря сообразно тому, как отвечали они на этот вопрос. Те, которые утверждали, что дух существовал прежде природы, и которые... признавали сотворение мира, ...составили идеалистический лагерь. Те же, которые основным началом считали природу, примкнули к различным школам материализма»[1]. Никаких сомнений в том, что материальный мир был создан богом, у Абеляра, как и у современных ему номиналистов, никогда не возникало. В этом смысле он стоял далеко позади одного из крупнейших философов второй половины XII в. араба Ибн-Рошда, преподававшего в Кордовском университете и известного в Западной Европе под именем Аверроэса.

О непоследовательности и ограниченности взглядов Абеляра свидетельствует также и тот факт, что, широко применяя в области богословия философские понятия и пытаясь истолковать католическую догматику с точки зрения человеческого разума, Абеляр даже не задавался вопросом, возникшим двумя веками позже у Вильяма Оккама, и не старался провести никакой грани между областью веры и областью знания, подобно тому как это сделал английский номиналист, обеспечивший тем самым бо́льшую свободу для разума[2]. Абеляр добивался не отделения светского знания от богословия, а максимального их сближения.

Необходимо заметить, что впоследствии церковь сумела использовать схоластический метод, предложенный Абеляром, в своих интересах, найдя этому методу самое широкое применение в области богословия.

Непоследовательность и ограниченность взглядов Абеляра сказывались также и в том, что, категорически отвергая слепую веру и считая, что разум необходимо должен предшествовать вере, Абеляр в то же время не отрицал католических догматов и, хотя истолковывал их в явно антицерковном духе, был субъективно уверен в том, что он совершает дело, полезное католической церкви. Из автобиографии Абеляра видно, что все церковные приговоры, осуждавшие его как опаснейшего еретика и врага католической веры, считались им несправедливыми. Таким образом, субъективные представления Абеляра о своей литературной и преподавательской деятельности и объективные результаты последней были различны.

---

[1] Ф. Энгельс. Людвиг Фейербах. К. Маркс и Ф. Энгельс. Избр. произв., т. II, стр. 350.

[2] См. О. В. Трахтенберг. Вильям Оккам и предистория английского материализма. «Изв. АН СССР», серия истории и философии, 1944, № 3.

Не учитывать этого при характеристике Абеляра никак нельзя.

Чем же можно объяснить непоследовательность и противоречивость высказываний Абеляра, а также его субъективное нежелание идти на прямой разрыв с католической церковью? Разумеется, это не может быть объяснено только личными качествами Абеляра, хотя несомненно, что и они играли определенную роль в его поведении.

Ограниченность и непоследовательность Абеляра, являвшегося одним из видных представителей ранней городской культуры во Франции, объяснялась, конечно, более глубокими причинами.

Как уже было указано выше, в освободительном движении городов принимали участие различные слои горожан: и купцы, и ремесленники, и всякого рода деклассированные элементы, появление которых было неизбежно при образовании любого города [1]. Этим борьба горожан отличалась от развивавшейся одновременно антифеодальной борьбы крестьян.

Постепенно из ряда местных объединений горожан отдельных городов начало складываться средневековое бюргерство, из которого, по выражению Энгельса, «вылупился» в дальнейшем современный класс буржуазии и которое «с самого начала создало себе придаток в виде неимущих городских плебеев, поденщиков и всякого рода прислуги — предшественников позднейшего пролетариата,— не принадлежавших ни к какому определенному сословию...» [2]

Процесс постепенного формирования бюргерства как сословия феодального общества во время и в результате освободительного движения городов не мог не сказаться и на той оппозиционной по отношению к церкви культуре, которую в городах представляли различные социальные элементы.

Об этом и свидетельствует пример Абеляра. Не связанный непосредственно с народными массами и не принимавший участия в их революционной борьбе, Абеляр принадлежал, несомненно, к умеренному крылу молодой городской «интеллигенции» и отражал в своей деятельности интересы тех городских слоев, из которых сложилось средневековое бюргерство. Отсюда его непоследовательность и ограниченность.

Однако, говоря о зарождении противоречий между народной и бюргерской культурой в самом городе, мы не можем забывать о том, что явственными эти противоречия стали лишь с обострением в городе социальной борьбы. В XII в.

---

[1] См. Ф. Энгельс. Письмо К. Каутскому от 21/V 1895 г. К. Маркс и Ф. Энгельс. Избр. письма, стр. 490.

[2] Ф. Энгельс. Людвиг Фейербах. К. Маркс и Ф. Энгельс. Избр. произв., т. II, стр. 379.

города, основанные освободившимися крепостными, выступали в борьбе с феодалами еще как нечто целое. Такой же характер носила и антицерковная культура в городах.

Зародившаяся в атмосфере борьбы городов за освобождение из-под власти их феодальных сеньеров и широкого распространения городских антифеодальных ересей, она открыто противостояла феодально-церковной культуре господствующего класса и свидетельствовала о нарушении многовековой монополии католической церкви в области образования. Сопротивление авторитету церкви, защищавшей и охранявшей незыблемость существовавших порядков и активно боровшейся со всеми проявлениями революционной оппозиции городов феодализму, было важнейшей чертой этой культуры. Вот почему, несмотря на всю ограниченность и непоследовательность Абеляра, мы видим в нем яркого представителя данной культуры, ибо главным у Абеляра являлась не его «теория», а сопротивление авторитету церкви.

Отношение Абеляра к вопросам о разуме и вере, о разуме и церковных «авторитетах», об античном наследстве и светском знании — вот что определяло в первую очередь общий характер его воззрений. Вот что сближало его с представителями революционной оппозиции феодализму со стороны городов и вызывало наибольшую ярость церкви.

Антиавторитарные тенденции учения Абеляра, в условиях роста народных еретических движений во Франции и развития в ней широкого освободительного движения городов, точно так же как и деятельность Абеляра по организации нецерковных школ, казались церкви крайне опасными.

Связанный со своими учениками, и прежде всего с вагантами, постоянно соприкасавшимися с народными массами, Абеляр был страшен для церкви тем резонансом, который могли получить в народе его антицерковные высказывания. Сопротивление Абеляра авторитету церкви казалось последней тем более опасным, что именно в этом пункте учение Абеляра наиболее близко соприкасалось с народными ересями.

Изучение той совершенно реальной для господствующего класса опасности, которая вырастала в XI и XII вв. во Франции «снизу» и находила свое идеологическое выражение в различного рода антицерковных учениях, дает нам возможность понять не только причины резко враждебного отношения церкви к Абеляру, но и исторически-прогрессивный смысл его выступления. Вот почему, оценивая значение Абеляра в развитии средневековой культуры, В. Г. Белинский писал:

«...еще в средние века являлись великие люди, сильные мыслию и упреждавшие свое время; так, Франция еще в XII веке имела Абеллара; но люди, подобные ему, бесплодно бросали во мрак своего времени яркие молнии могучей мысли: они были поняты и оценены через несколько веков после их смерти» [1].

Стремясь сохранить свою прежнюю монополию в области духовной культуры, церковь обрушила на Абеляра, наславшего, по словам одного из ее представителей, «египетские казни» на Францию и наполнившего последнюю «квакающими жабами»,— всю силу и мощь своей власти. Застрельщиком в этой борьбе с магистром — представителем ранней городской культуры — выступила «теократическая партия».

---

[1] В. Г. Белинский. Общее значение слова литература. Собр. соч. в 3-х томах, т. II, М., 1948, стр. 88—89.



Глава VI

ПЕРВОЕ ОСУЖДЕНИЕ АБЕЛЯРА НА СУАССОНСКОМ СОБОРЕ 1121 г.

СТОЛКНОВЕНИЕ АБЕЛЯРА С УЧЕНИКАМИ АНСЕЛЬМА ЛАНСКОГО

Обратившись к анализу взглядов Абеляра, мы прервали конкретную историю его столкновений с католической церковью на описании той борьбы, которую он вел с Ансельмом Ланским. Эта борьба имела своим непосредственным следствием то, что Абеляру пришлось срочно покинуть Лан, где он нажил себе многочисленных и опасных врагов в лице сторонников католического богослова, и вернуться в Париж.

По возвращении Абеляра в Париж начался наиболее спокойный период его жизни. Гильома из Шампо, назначенного шалонским епископом (в 1113 г.), там уже не было, и Абеляр получил возможность читать лекции по философии в кафедральной школе Парижа. Слава французского философа возрастала с каждым днем, к нему стекались ученики со всех концов Европы. Элоиза вспоминала позднее об этом периоде в письме к Абеляру: «Кто из философов или даже царей мог сравниться с тобою в славе? Какая страна, город или деревня не жаждали тебя увидеть? Кто, спрашиваю я, не спешил взглянуть на тебя, когда ты появлялся в местах публичных, и кто не следил за тобою пристальным взором и вытянув шею, когда ты удалялся? Какая женщина, какая девушка не стремилась к тебе, отсутствующему, и не пылала страстью в твоем присутствии? Какая царица или могущественная властительница не завидовала моей радости и моему супружеству» [1].

---

[1] «Quis etenim regum aut philosophorum tuam exaequare famam poterat? Quae te regio, aut civitas, seu villa videre non aestuabat? Quis te, rogo, in publicum procedentem conspicere non festinabat, ad discedentem collo erecto, oculis directis non insectabatur? Quae conjugata, quae virgo non

Казалось, что впереди Абеляра ждала еще бо́льшая слава. Однако роман с Элоизой резко изменил жизнь философа, а внезапный и насильственный конец этого романа привел Абеляра в монастырь (в 1119 г.)[1]. «Я обращался мысленно к тому,— писал Абеляр позднее по поводу своих мучительных переживаний в это время,— какой великой славою я еще так недавно пользовался, и как эта нелепая случайность ее унизила, и даже совершенно уничтожила!.. Какую хвалу воздадут мои завистники столь праведному возмездию! Сколь великое горе причинит этот удар моим родным и друзьям на веки вечные! Как весь мир займется обсуждением позора одного человека! Какой же путь открыт для меня? С каким лицом я покажусь народу? Ведь все будут указывать на меня пальцами, все будут точить языки по моему поводу, для всех я буду являться любопытнейшим зрелищем»[2].

concupiscebat absentem, et non exardebat in praesentem? Quae regina vel praepotens femina gaudiis meis non invidebat vel thalamis?» Heloissae Epistola ad Petrum Abaelardum. Migne, PL, t. 178, col. 185.

[1] В своей автобиографии Абеляр подробно рассказывает о том, как он познакомился с замечательной для того времени девушкой Элоизой — племянницей парижского каноника Фульбера. Сделавшись ее учителем, он поселился вместе с нею в доме ее дяди и вскоре стал ее возлюбленным. Страстная любовь Абеляра и Элоизы, которая отличалась не только красотой, но и умом и образованностью, не встречала препятствий вплоть до того времени, пока об этом не узнал Фульбер. Тогда, спасая Абеляра от гнева последнего, Элоиза бежала из Парижа в Бретань, и, поселившись там у сестры своего возлюбленного, родила сына. Затем Элоиза вернулась обратно и, вследствие упорных настояний Фульбера, вступила в брак с Абеляром, обвенчавшись с ним в одной из парижских церквей в присутствии своего дяди и ближайших родственников. Согласно предварительному уговору между Фульбером и Абеляром, этот брак должен был сохраняться в тайне, с тем чтобы не явиться помехой карьере Абеляра, которую тот, повидимому, рассчитывал сделать, вступив в духовное сословие. Однако Фульбер немедленно нарушил уговор, стремясь реабилитировать свою племянницу в глазах окружающих. Тогда Элоиза, продолжавшая жить у своего дяди, вновь бежала из дома и, при содействии Абеляра, укрылась в женском монастыре Аржентейль, в котором она обучалась в юности. Фульбер решил, что Абеляр, задумав избавиться от Элоизы, насильно постриг ее в монахини. Поэтому, подкупив наемных убийц, Фульбер приказал им изувечить Абеляра. Они пробрались ночью в дом последнего и, набросившись на спящего, оскопили его. В порыве отчаяния Абеляр решил принять монашество. То же самое сделала и Элоиза, несмотря на то, что была еще совсем юной. Мучительно переживавшая трагический конец своей любви, она сохранила всю полноту чувств к Абеляру до последних дней своей жизни. Элоиза умерла в 1163 г., спустя 21 год после смерти Абеляра. Подробности, связанные с романом Абеляра и Элоизы, см. в русском переводе автобиографии Абеляра «История моих бедствий», изданной под ред. А. Трачевского (СПб., 1902).

[2] «Occurrebat animo quanta modo gloria pollebam, quam facili et temporali casu haec humiliata, imo penitus esset exstincta... Quanta laude mei aemuli tam manifestam aequitatem efferrent. Quantam perpetui doloris contritionem plaga haec parentibus meis et amicis esset collatura.

Едва Абеляр вступил в монастырь Сен-Дени, как к нему начали приходить различные клирики и предлагать, чтобы он возобновил чтение своих лекций, теперь уже, как говорили они, ради «любви к богу», а не ради денежных выгод и славы. После долгих отказов, вызванных нежеланием показываться публично, Абеляр, наконец, согласился и, удалившись в одну из келий, расположенных вне монастыря, приступил к занятиям. Лишь только его прежние ученики услышали об этом, как сейчас же их появилось такое количество, что, по словам Абеляра, их было негде поместить и нечем накормить [1]. Так вновь возобновившаяся преподавательская деятельность Абеляра вернула его в тот самый мир, от которого он якобы «отрекся».

Но чем же занимался новообращенный монах со своими многочисленными учениками? Об этом мы узнаем из его автобиографии. «Там [т. е. в келье монастыря Сен-Дени.— *Н. С.*] писал Абеляр,— я занялся преимущественно преподаванием богословия, что более соответствовало моему званию, не отказавшись вместе с тем и от преподавания светских наук, особенно для меня привычного, и главным образом от меня ожидаемого. Эти науки я превратил в своего рода приманку, чтобы сладостью философии привлекать прельщенных слушателей к изучению истинной философии...» [2] «Когда же, повидимому, господь даровал мне в св. писании не меньше познания, чем в светских науках, тогда число слушателей и тех и других лекций в нашей школе стало быстро увеличиваться, а во всех остальных столь же быстро уменьшаться. Этим я возбудил к себе зависть и ненависть со стороны других учителей, которые и начали ограничивать меня во всем, в чем могли. Главным образом они упрекали меня, всегда в мое отсутствие, в двух вещах: во-первых, в том, что мне, как монаху, совершенно не подобает заниматься изучением светских наук; а во-вторых, в том, что я дерзнул взяться за чтение лекций по богословию самовольно; и они настойчиво побуждали епископов, архиепископов, аббатов и всех, кого только могли

Quanta dilatatione haec singularis infamia universum mundum esset occupatura. Qua mihi ulterius via pateret, qua fronte in publicum prodirem omnium digitis demonstrandus, omnium linguis corrodendus, omnibus monstruosum spectaculum futurus». Petri Abaelardi Historia calamitatum... Ibidem, col. 135.

[1] Petri Abaelardi Historia calamitatum... Migne, PL, t. 178, col. 138.

[2] «Ubi, quod professioni meae convenientius erat, sacrae plurimum lectioni studium intendens, saecularium artium disciplinam, quibus amplius assuetus fueram, et quas a me plurimum requirebant, non penitus abjeci; sed de his quasi hamum quemdam fabricavi, quo illos philosophico sapore inescatos ad verae philosophiae lectionem attraherem...» Ibidem, col. 138—139.

из числа духовенства, к тому, чтобы ведение школьных занятий мне было вообще запрещено»[1].

Этот важнейший отрывок позволяет нам сделать несколько выводов. Мы видим, во-первых, что вступление Абеляра в монастырь нисколько не нарушило той тесной связи, которая установилась между ним и его учениками в предшествующий период его жизни. Во-вторых, «отречение» Абеляра от мира хотя и повлияло на содержание его лекций в том смысле, что определило включение богословия в круг его занятий, однако ни в какой степени не заставило его отказаться от преподавания философии. В-третьих, уход Абеляра в монашество не помешал его ученикам прибегать к нему как к источнику светских познаний и ждать от него разрешения именно философских, а не богословских вопросов. И, наконец, несомненно, что специфический интерес Абеляра к «свободным искусствам» возбуждал чрезвычайное негодование со стороны католического духовенства и резко им порицался, как абсолютно несовместимый с отказом философа от мира.

Таким образом, ясно, что попытка церкви использовать популярность Абеляра в своих интересах окончилась провалом.

Но кто же являлся врагом Абеляра на этот раз? Чью зависть (invidiam) возбуждала его школа? Какие учителя и почему испытывали к Абеляру не только зависть, но даже ненависть (odium)? Кто требовал запрещения его лекций? Из «Истории бедствий» самого Абеляра мы узнаем, что это были два старых его врага, боровшихся с ним еще в Лане,— Альберик Реймский и Лотульф Ломбардский[2], ученики богослова Ансельма Ланского. К этому времени (1121 г.) и Ансельм и Гильом из Шампо уже умерли, однако борьба католической церкви с Абеляром не прекратилась. На смену ушедшим представителям «теократической партии» пришли новые.

Принадлежность Лотульфа и Альберика к «теократической партии» бесспорна. Еще в XI в. аббат монастыря в Реймсе обратился с настойчивой просьбой к епископу Лана Адаль-

---

[1] «Cum autem in divina scriptura non minorem mihi gratiam, quam in saeculari dominus contulisse videretur, coeperunt admodum ex utraque lectione scholae nostrae multiplicari, et caeterae omnes vehementer attenuari. Unde maxime magistrorum invidiam atque odium adversum me concitavi

Qui in omnibus quae poterant mihi derogantes, duo praecipue absenti mihi semper objiciebant: quod scilicet proposito monachi valde sit contrarium saecularium librorum studio detineri, et quod sine magistro ad magisterium divinae lectionis accedere praesumpsissem, ut sic videlicet omne mihi doctrinae scholaris exercitium interdiceretur, ad quod incessanter episcopos, archiepiscopos, abbates et quascunque poterant religiosi nominis personas incitabant». Petri Abaelardi Historia calamitatum... Migne, PL., t. 178, col. 139—140.

[2] Авторы «Histoire littéraire de la France» называют его Лотульфом Наваррским согласно Оттону Фрейзингенскому. См. т. XII, стр. 72.

берону отпустить на некоторое время к ним в город схоластика кафедральной школы Ламбера. Просьба эта была удовлетворена, и Ламбер стал руководителем монастырской школы Реймса. Его преемником были — Бруно, преподававший богословие, и Готфрид, учитель Альберика Реймского [1]. Таким образом, с самой юности Альберик воспитывался в традиционном духе богословов ланской школы. В начале XII в. мы находим Альберика Реймского в числе учеников Ансельма Ланского, к которому он отправился для продолжения своих занятий. Здесь он впервые столкнулся с Абеляром. Именно Альберик Реймский, как уже было указано выше, выступил вместе с Лотульфом, своим сотоварищем по ланской школе, против Абеляра и добился его изгнания из Лана. По возвращении в Реймс Альберик был посвящен в сан архидиакона и назначен схоластиком реймской школы, которой он управлял вместе со своим другом Лотульфом в течение многих лет [2].

Число учеников в школе Альберика Реймского было довольно велико, хотя как учитель он был известен тем, что, берясь за разрешение трудных вопросов, увлекался собственным красноречием и ставил себя нередко в смешное и неловкое положение перед слушателями. К тому же от самых незначительных возражений он приходил в откровенную ярость [3].

Альберик пользовался неизменным расположением других представителей «теократической партии». Оба архиепископа, в правление которых он руководил соборной школой, постоянно прибегали к его советам, и имя Альберика Реймского нередко значилось среди подписей на архиепископских грамотах. В весьма близких и дружественных отношениях находился Альберик с Бернаром Клервоским, причем зарождение между ними той дружбы, о которой мы узнаем из письма Бернара к папе Гонорию II (1126 г.), должно быть, повидимому, отнесено к началу преподавательской деятельности Альберика Реймского. В этом письме Бернар просил папу как можно скорее назначить Альберика шалонским епископом, ибо, писал он, пустующая епископская кафедра в Шалоне может стать поводом для «больших беспорядков» [4], а кандидатура магистра Альберика Реймского вызывает всеобщее одобрение клира. «Если же, — говорил Бернар далее, — представляет какой-либо

---

[1] L. Maitre. Les écoles episcopales et monastiques de l'Occident. p. 105.

[2] Histoire littéraire de la France, t. XII, p. 72—73.

[3] Ibidem, p. 73.

[4] Издатели писем Бернара Клервоского полагают, что Бернар просил о назначении Альберика Реймского епископом Шалона только после смерти епископа Эбала, которого они и считают непосредственным преемником Гильома из Шампо. См. Migne, PL, t. 182, col. 115—116, nota.

интерес и имеет какое-либо значение наше мнение относительно этого дела, то нам известно, что до сих пор он был человеком здравой веры и здравого учения, одинаково сведущим как в божественных, так и в человеческих науках»[1]. Несмотря на ходатайство Бернара Клервоского, по каким-то неясным для нас причинам, епископом Шалона Альберик Реймский назначен не был, однако это вовсе не означало того, что заслуги его перед церковью остались невознагражденными. В 1136 г. Альберик Реймский получил от Иннокентия II архиепископскую кафедру в Бурже и оставался там до конца своей жизни (1141 г.)[2].

Прямых данных о том, что Альберик был связан с Гильомом из Шампо, у нас нет, но можно предполагать, что любимейший ученик Ансельма Ланского и близкий друг Бернара Клервоского был столь же частым и желанным гостем у шалонского епископа, как и сам Бернар. Тем более, как это видно из письма последнего к папе Гонорию, духовенство Шалона было прекрасно осведомлено об Альберике Реймском. Не менее естественным является предположение о том, что у Гильома из Шампо и у Альберика Реймского имелось единое и притом резко отрицательное мнение об Абеляре. Возможно даже, что сожженный на Суассонском соборе трактат Абеляра был прочитан Альбериком Реймским одновременно с Гильомом из Шампо. Смерть помешала последнему выступить в качестве обвинителя Абеляра, и задачу организации Суассонского судилища взяли на себя Альберик Реймский и Лотульф, поставившие своей целью лишить Абеляра влияния на его многочисленных учеников и принудить этого магистра «свободных искусств», почитателя философии, к полному прекращению преподавательской деятельности.

Борьба «теократической партии» с Абеляром приняла на этом этапе новый характер, так как инициатива нападения принадлежала уже не Абеляру, как это было в случае с Гильомом из Шампо и Ансельмом Ланским, а представителям церкви. При этом борьба велась уже не вокруг тех или иных устных высказываний Абеляра, а вокруг его трактата. Противники Абеляра, прибегнувшие к созыву церковного собора, на этот раз противопоставили магистру авторитет католической церкви в целом.

Новая школа, созданная Абеляром после его вступления в монастырь, привлекла в свои стены, как мы видели выше, большое количество учеников, стремившихся к изучению

---

[1] Bernardi Epistola 13. Migne, PL, t. 182, col. 117.

[2] C. Bulaeus. Historia Universitatis Parisiensis, Parisiis, 1665, t. II, Catalogus illustrium academicorum, p. 723—724, 753; Histoire littéraire de la France, t. XII, p. 75.

«свободных искусств» и видевших в Абеляре надежный источник светского знания. Все это чрезвычайно тревожило церковь. Вот почему, настойчиво заявляя повсюду о том, что Абеляру как монаху вовсе не подобает заниматься изучением светских наук, и утверждая, что он читает лекции по богословию, не имея на то церковного разрешения, Альберик и Лотульф, выступавшие в качестве представителей «теократической партии», не скрывали своего намерения принудить Абеляра к молчанию и полностью изолировать его от учащихся. Это было понятно и самому Абеляру, писавшему в «Истории бедствий» о том, что Альберик и Лотульф настойчиво убеждали епископов, архиепископов и всех, кого они только могли, вообще запретить ему ведение школьных занятий [1]. Обвинения против Абеляра, выставленные Альбериком Реймским и Лотульфом накануне Суассонского собора, в сущности говоря, означали одно — требование немедленного закрытия его школы. Фигура прославленного магистра «свободных искусств», хотя бы и облаченного в монашескую рясу, но уже сильно скомпрометированного в глазах церкви его предшествующей борьбой с Гильомом из Шампо и Ансельмом Ланским, казалась весьма подозрительной тем епископам, архиепископам и аббатам, к помощи которых прибегали Альберик и Лотульф. Вот почему последним удалось легко добиться созыва церковного собора для рассмотрения «ошибочного учения» Абеляра и осуждения его как явного еретика. Официальным поводом для этого послужил трактат Абеляра, написанный им незадолго до Суассонского собора и, повидимому, встреченный всеми учениками с большим интересом. «Случилось так,— говорил Абеляр, вспоминая об этом трактате,— что прежде всего я занялся рассуждениями о первоосновах нашего вероучения при помощи уподоблений от человеческого разума и написал некий богословский трактат «О божественном единстве и троичности» для своих учеников, которые требовали человеческих и философских доводов и настоятельно добивались того, что может быть понято, а не того, что может быть высказано. Они говорили: совершенно излишни те речи, за которыми не следует понимания, нельзя верить тому, что не было прежде понятно, и что смешон всякий проповедующий другим то, чего ни он, ни те, которых он желает наставить, не в состоянии постигнуть разумом» [2].

[1] Petri Abaelardi Historia calamitatum... Migne, PL, t. 178, col. 140.

[2] «Accidit autem mihi ut ad ipsum fidei nostrae fundamentum humanae rationis similitudinibus disserendum primo me applicarem, et quemdam theologiae tractatum De unitate et trinitate divina scholaribus nostris componerem, qui humanus et philosophicas rationes requirebant, et plus quae intelligi quam quae dici possent efflagitabant, dicentes

И далее, называя просто верующих слепцами, Абеляр заявлял, что всех ревнителей подобной веры необходимо рассматривать как поводырей слепых, являющихся в свою очередь незрячими. Таким образом, утверждая, что вера нуждается в подкреплении ее «человеческими и философскими доводами» и что невозможно верить тому, что не было постигнуто прежде разумом, Абеляр выступал непосредственно против главного церковного принципа — «credo ut intelligam», обоснованного Ансельмом Кентерберийским и принятого всей католической иерархией. Естественно, что подобный трактат не мог пройти незамеченным со стороны церкви, тем более что он получил широкое распространение во Франции или, как писал сам Абеляр, «был увиден и прочитан весьма многими и всем вообще чрезвычайно понравился»[1]. Причину этого успеха Абеляр видел в том, что в трактате были поставлены самые трудные для разрешения вопросы, и в том, что на эти вопросы были даны, как он утверждал, вполне удовлетворительные ответы. «Так как эти вопросы,— писал Абеляр,— казались самыми трудными из всех, то чем более серьезными они были, тем более ценилась тонкость их разрешения»[2].

Получив в свои руки еретический с точки зрения церкви трактат Абеляра, Альберик и Лотульф тотчас же обратились к архиепископу Реймса Раулю и одновременно привлекли на свою сторону пренестинского епископа Конона, бывшего в то время во Франции папским легатом. При содействии Конона Рауль созвал церковный собор в Суассоне и предложил Абеляру явиться на этот собор с его «всем известным трактатом».

Архиепископ Рауль был весьма видным членом «теократической партии». Окончив школу Ансельма Ланского[3], он был назначен сначала прево кафедрального собора в Реймсе, как это явствует из письма Урбана II к каноникам этого собора[4] (1097 г.), а затем и архиепископом[5]. С этих пор Рауль принимал самое деятельное участие во всех важных делах католической церкви, и его имя неизменно встречалось

quidem verborum superfluam esse prolationem, quam intelligentia non sequeretur, nec credi posse aliquid nisi primitus intellectum, et ridiculosum esse aliquem aliis praedicare quod nec ipse illi quos doceret intellectu capere possent». P e t r i A b a e l a r d i Historia calamitatum... Migne, PL., t. 178, col. 140—142.

[1] «Quem quidem tractatum cum vidissent et legissent plurimi, coepit in commune omnibus plurimum placere». Ibidem, col. 142—143.

[2] Ibidem, col. 143—144.

[3] L. M a î t r e. Les écoles episcopales et monastiques de l'Occident, p. 107.

[4] U r b a n i II Epistola ad canonicos ecclesiae Remensis. Rec. des Hist., t. XIV, p. 725; H u g o n i s D i e n s i s episcopi Epistola ad Urbanum II papam. Ibidem, p. 794.

[5] Ibidem, p. 794, nota b.

в перечнях наиболее видных участников собиравшихся в ту эпоху церковных соборов [1].

Как отмечали авторы церковных хроник, личной заслугой Рауля являлся созыв собора в Бовэ, на котором папский легат Конон произнес отлучение от церкви германского императора Генриха V (1114 г.) [2]. А из письма Пасхалия II к самому Раулю (1112 г.) видно, что Рим полностью верил ему в деле избрания епископов его епархии и относился к Раулю в высшей степени благожелательно [3].

Таковы краткие данные относительно архиепископа реймского, которые помогают понять, почему Рауль так быстро откликнулся на просьбы Альберика и Лотульфа и почему он пожелал собрать собор для осуждения Абеляра именно в Суассоне. Как уже было отмечено в главе о народных еретических движениях во Франции, в 1113 г., т. е. всего за несколько лет до суда над Абеляром, в Суассоне усилиями местного клира было организовано публичное сожжение еретиков. Столь реальное доказательство преданности этого клира католическому вероучению не могло остаться неизвестным организаторам церковного суда над Абеляром. Созывая собор в Суассоне, реймский архиепископ Рауль и папский легат Конон твердо рассчитывали на то, что решения этого собора будут всецело поддержаны фанатично настроенным суассонским клиром. Подготовку «общественного» мнения в городе накануне Суассонского собора взяли на себя Альберик и Лотульф.

Сам Абеляр рассказывал об этом следующее: не успел он еще приехать в Суассон, как оба его завистника (aemuli) так ославили (diffamaverunt) его перед духовенством и «народом» города, что в первый же день по приезде он едва избежал самосуда толпы. «В первый же день после нашего приезда,— писал он,— толпа чуть не побила камнями меня и немногих прибывших со мною учеников, утверждая, как ей было внушено, что будто бы я проповедую троебожие и пишу о трех богах» [4]. Интересно отметить, что даже столь ясные признаки надвигавшейся расправы не поколебали уверенности

---

[1] Ex vita Arnulfi Suessionensis episcopi, auctore H a r i u l f o... Rec. des Hist., t. XIV, p. 60.

[2] «Cono cardinalis pontificis maximi legatus, et Radulphus Remorum archiepiscopus, apud Bellovacum synodum celebrant». Ex vita Godefridi Ambianensis episcopi, auctore N i c o l a o... Ibidem, p. 179—180.

[3] P a s c h a l i II Epistola ad Radulphum... Ibidem, p. 756.

[4] «...pene me populus paucosque qui advenerant ex discipulis nostris prima die nostri adventus lapidarent, dicentes me tres deos praedicare et scripsisse, sicut ipsis persuasum fuerat». P e t r i A b a e l a r d i Historia calamitatum... Migne, PL, t. 178, col. 146—147.

Абеляра в собственных силах, ибо он надеялся на свой большой опыт ведения диспутов и не подозревал о уже предрешенном приговоре.

Прибыв в Суассон, он тотчас же посетил папского легата Конона и передал ему свой трактат для прочтения и разбора, наивно полагая, что тот явится наиболее беспристрастным судьей в его деле. Однако легат не принял трактата и приказал Абеляру немедленно передать его книгу архиепископу реймскому, а также Альберику и Лотульфу. Таким образом, с горькой иронией говорил Абеляр, «меня должны были судить те же, кто обвинял мою книгу, как бы для того, чтобы по отношению ко мне исполнилось известное изречение: сами враги наши — судьи» [1]. Надежды Абеляра на Конона рухнули, но для того, чтобы понять, насколько эти надежды являлись необоснованными, необходимо сказать несколько слов о самом Кононе.

Кардинал-епископ Конон был родом из Германии, принадлежал к очень знатному феодальному роду из герцогства Вюртембергского и по женской линии был родственником папы Льва IX. Став кардиналом-епископом в 1108 г., он занял в «теократической партии» видное положение и сделался очень скоро одним из активнейших ее членов. Так, будучи папским легатом на Востоке и узнав о борьбе Пасхалия II с германским императором Генрихом V, Конон по собственной инициативе созвал в 1111 г. церковный собор в Иерусалиме и своей властью отлучил Генриха V от церкви. Затем он поспешил в Европу и повторил отлучение Генриха на собраниях местного духовенства в Венгрии, Саксонии и Лотарингии. В 1112 г. Конон присутствовал на Латеранском соборе, а в 1114 и 1115 гг. был послан папой во Францию и провел там в качестве папского легата несколько церковных соборов, точно так же предавших германского императора церковной анафеме. На Римском соборе 1116 г. Конон получил полное одобрение своей деятельности и был опять послан в Германию, где сумел поднять против Генриха V светских князей и заставил тем самым последнего отступить из Италии [2].

Таков был тот представитель папства, на «беспристрастный» суд которого Абеляр передал свою книгу. Таков был один из главных организаторов Суассонского собора, естественный союзник Альберика и Лотульфа, без колебаний ставший на их точку зрения.

---

[1] «...ipsi me judicarent, qui me super hoc accusabant, ut illud in me etiam compleretur: et inimici nostri sunt judices». Petri Abaelardi Historia calamitatum... Migne, PL, t. 178, col. 147.

[2] Histoire littéraire de la France, t. XIII, p. 35.

Ожидая вызова на собор, Абеляр сделал попытку склонить в свою пользу жителей Суассона и стал ежедневно читать «перед всеми» лекции в духе своего трактата. Публичные выступления Абеляра вызвали в городе толки, в результате чего, по словам Абеляра, его «завистники воспламенялись все более»[1]. Лекции Абеляра в городе, являвшемся недавно ареной открытого выступления участников народной ереси, вызвали сильное беспокойство со стороны суассонского клира. Вот почему Альберик Реймский решил противопоставить публичным выступлениям Абеляра публичное же его «посрамление». Явившись к нему с несколькими своими учениками, он вступил с Абеляром в полемику по поводу одного места из трактата последнего, в связи с чем между Абеляром и Альбериком произошел многозначительный разговор.

«Я сразу же ответил ему,— писал Абеляр об Альберике,— что если ему угодно, я приведу относительно этого доводы разума». Он возразил: «В подобных вопросах мы руководствуемся не человеческим разумом и не собственным пониманием, но только суждениями авторитета»[2]. Тогда обладавший прекрасной памятью Абеляр привел соответствующее высказывание церковного автора, подтверждавшее выдвинутое им положение, и, перелистав книгу, которую принес с собою его противник, показал, что и в трактате он опирался на ту же цитату. Ученики Альберика Реймского были ошеломлены, а сам Альберик пробормотал, что это необходимо еще хорошенько понять. Однако Абеляр этим нисколько не удовлетворился и, указав на то, что приведенная им фраза вовсе не нова, вновь предложил Альберику прибегнуть к доводам разума, противопоставляя эти доводы или суждения по существу чисто формальным и ничего не объясняющим ссылкам на церковные «авторитеты». «Мною было добавлено,— писал он,— что это вовсе не новость, но что это не имеет никакого отношения к настоящему вопросу, ибо сам он [т. е. Альберик.— *Н. С.*] требует только слов, а не смысла»[3].

Так в разговоре с Альбериком Реймским Абеляр показал, что и накануне Суассонского собора он продолжал придерживаться прежних взглядов и ставил разум выше церковных «авторитетов». Выяснив это, Альберик тотчас же оборвал им же начатый диспут и заявил, что теперь Абеляру уже

---

[1] «Ex quo aemuli nostri quotidie magis ac magis inflammabantur». P e t r i A b a e l a r d i Historia calamitatum... Migne, PL, t. 178, col. 147.

[2] «Cui statim respondi: «super hoc, si vultis, rationem proferam» «Non curamus», inquit ille, «rationem humanam aut sensum nostrum in talibus, sed auctoritatis verba solummodo». Ibidem.

[3] «Ego autem subjeci: «Hoc non esse novellum, sed ad praesens nihil attinere, cum ipse verba tantum, non sensum requisisset» Ibidem, col. 148.

не помогут никакие доводы разума. После этого он ушел и ни в какие дальнейшие споры ни накануне собора, ни на заседаниях последнего с Абеляром не вступал.

ОСУЖДЕНИЕ АБЕЛЯРА И СОЖЖЕНИЕ ЕГО КНИГИ НА СУАССОНСКОМ СОБОРЕ

Угрозы Альберика не остались бесплодными, и, рассматривая их в свете дальнейших событий, мы можем сказать, что сцена осуждения Абеляра, разыгравшаяся на Суассонском соборе, являлась, в сущности говоря, лишь инсценировкою тех решений, которые были приняты «теократической партией» заранее. Об этом свидетельствуют не только заявление Альберика Реймского во время его спора с Абеляром, но и то обстоятельство, что собор, созванный главным образом для рассмотрения «ереси» Абеляра, отложил обсуждение данного вопроса на последнее заседание.

Пытаясь найти объяснение этому факту, Абеляр утверждал, что противники, изучавшие его книгу, не могли отыскать в ней ничего еретического и поэтому не спешили с ее обсуждением. Разумеется, мы не можем принять этой крайне наивной точки зрения, ибо все данные говорят о том, что, откладывая рассмотрение вопроса о книге Абеляра на последнее заседание собора, и Альберик, и его покровители стремились только к тому, чтобы не дать Абеляру возможности выступить на соборе публично. Они имели для этого достаточно веские основания, потому что на Суассонском соборе присутствовали такие лица, которые открыто высказывали обвиняемому свое сочувствие. К числу их принадлежал магистр Тьерри, преподававший «свободные искусства» в одной из нецерковных школ Парижа. Имена других сторонников Абеляра не сохранились.

Необходимо заметить, что наиболее осторожные и дальновидные участники Суассонского собора считали необходимым несколько отсрочить готовившуюся расправу над Абеляром, для того чтобы возможно было противопоставить ему самых опытных в диспутировании богословов и предать его анафеме при их участии. К таким лицам принадлежал епископ шартрский, занимавший видное положение в «теократической партии» и выступавший в качестве судьи Абеляра не только на Суассонском соборе 1121 г., но и на Сансском соборе 1140 г. Происходя из знатного феодального рода сеньеров Лев (Leves), владевших землями около Шартра, Готфрид рано вступил в число клириков шартрской церкви и спустя некоторое время после смерти епископа Ива был назначен его пре-

емником (1119 г.) [1]. С этих пор он являлся одним из самых активных участников церковных соборов во Франции. Об его присутствии на Реймском соборе 1119 г. монах-летописец Ордерик Виталий говорил в следующих выражениях: «Там прогремели... Готфрид Шартрский и Гильом Шалонский, самые красноречивые из всех. Они проявили себя во всем блеске перед язвительными схоластиками и перед пылкими обожателями мудрости, возбудив их зависть» [2]. Присутствие Готфрида отмечалось также на церковных соборах в Бовэ, Суассоне, Шартре, Пизе, Латеране, Сансе, Сомюре, Мансе, Париже и др. [3] Около 1130 г. Готфрид был назначен папским легатом во Франции и продолжал оставаться им около пятнадцати лет, являясь непосредственным исполнителем поручений Рима [4]. Самые дружеские отношения связывали Готфрида с Бернаром Клервоским [5], который высоко ценил его качества и неизменно отзывался о нем, как об одном из ближайших своих помощников [6]. Что касается Готфрида, то с такою же неизменностью он всегда и во всем подчинялся Бернару Клервоскому. Достаточно указать на то, что Бернар составлял для епископа шартрского даже письма, которые Готфрид подписывал собственным именем и затем отправлял в римскую курию. Так обстояло дело с письмом, написанным Бернаром по поводу конфликта парижского епископа с французским королем (около 1127 г.), когда епископ шартрский выступил против короля. Так обстояло дело и с письмом, написанным Бернаром по поводу вторичного суда над Абеляром (1140 г.) [7]. Выше мы уже отмечали, что, вступив в борьбу с народным еретическим движением на юге Франции, Бернар избрал своим спутником все того же Готфрида Шартрского [8]. Совместно с Бернаром Готфрид выступал и как проповедник второго крестового похода [9].

Таков был верный слуга католической церкви — судья

---

[1] Gallia christiana in provincias ecclesiasticas distributa, t. VIII, Parisiis, 1744, p. 1134—1135.

[2] Orderici Vitalis Historia ecclesiastica. Rec. des Hist., t. XII, p. 729.

[3] Gallia christiana..., t. VIII, p. 1135—1139; Histoire littéraire de la France, t. XIII, p. 86.

[4] Bernardi Vita prima. Liber II. uactore Ernaldo abbate Bonae-Vallis. Migne, PL, t. 185, col. 271.

[5] Bernardi De consideratione libri quinque. Ibidem, t. 182, col. 783.

[6] Bernardi Epistola 52 ad Haimericum cancellarium. Ibidem, col. 159; Epistolae 55, 56, 57 ad Gaufridum Carnotensem episcopum. Ibidem col. 160—164.

[7] Bernardi Epistolae. Ibidem, col. 153, 357—358; Gallia christiana... t. VIII, p. 1139.

[8] См. раздел данной монографии «Народные еретические движения во Франции в XI и XII вв.».

[9] Gallia christiana..., t. VIII, p. 1139.

Абеляра на Суассонском соборе. Он попытался перенести его дело на суд парижского духовенства. Происходило это следующим образом. Перед началом последнего заседания собора легат Конон и реймский архиепископ Рауль устроили предварительное совещание с Альбериком Реймским, Лотульфом и некоторыми другими участниками собора по вопросу о том что им следует сделать с самим Абеляром и какое решение надо вынести относительно его книги. Повидимому, окончательная редакция приговора встретила некоторые затруднения, в связи с чем епископ Готфрид, также присутствовавший на совещании, произнес любопытную речь. Являясь крупным сановником церкви и исходя из широко понятых ее интересов, он попытался придать судебному приговору по возможности более «законный» вид, а следовательно, и большее значение.

Речь его особенно интересна для нас потому, что в ней ясно вскрыты причины, по которым «теократическая партия» стремилась расправиться с Абеляром. Указав на то, что всем присутствующим известно, сколь многочисленных и верных последователей (multos assectatores et sequaces) приобрел Абеляр своими лекциями, епископ Готфрид заявил: «если вы осудите его заранее, о чем я и не мыслю, то хотя бы это было и справедливо, вы возбудите у многих негодование, и отыщется множество таких, которые пожелают выступить на его защиту...»[1] Смотрите же, говорил Готфрид далее, обращаясь к участникам совещания, как бы насильственные действия по отношению к этому человеку не прибавили ему новой славы. А поэтому шартрский епископ и предложил — дать Абеляру возможность изложить свои взгляды на заседании собора и свободно ответить на заданные вопросы для того, чтобы можно было публично изобличить его в заблуждениях и заставить умолкнуть, приведя к покаянию. Однако предложение Готфрида, рассчитанное на публичную дискредитацию Абеляра в глазах его многочисленных и верных последователей, вызвало сильное возбуждение среди собравшихся, и Альберик с Лотульфом, перебивая друг друга, насмешливо закричали: «Вот мудрый совет — спорить с человеком, с софизмами и доказательствами которого сладить никто не в состоянии». Тогда епископ шартрский предложил перенести суд над Абеляром в монастырь Сен-Дени, собрав там «учёнейших» богословов Франции для вынесения окончательного приговора. Казалось, легат был согласен принять предложе-

[1] «Si hunc praejudicio quod non arbitror, gravaveritis, etiamsi recte, multos vos offensuros sciatis, et non deesse, plurimos qui eum defendere velint». Petri Abaelardi Historia calamitatum... Migne, PL, t. 178, col. 148.

ние Готфрида, но Альберик и Лотульф, не желавшие перенесения дела в другую епархию, обратились к архиепископу реймскому и, как говорил Абеляр, «внушили ему, что большим позором было бы для него перенесение данного дела в другой суд и что опасно было бы дать мне возможность выскользнуть таким образом» [1].

Заручившись поддержкой Рауля, Альберик и Лотульф отправились к папскому легату Конону и получили от него согласие — решить вопрос об Абеляре на Суассонском соборе. Тут же было решено осудить книгу Абеляра без рассмотрения ее содержания, а его самого заточить в монастырь. Как только Готфрид узнал об этом решении, он сейчас же пошел к Абеляру и постарался его убедить в необходимости перенести приближающийся удар «с полной кротостью» и не смущаться предполагавшимся заключением в монастырь, ибо оно не может быть длительным [2].

События на заключительном заседании собора вначале шли именно так, как это было предсказано Альбериком Реймским во время его столкновений с Абеляром. Последнему не было дано ни малейшей возможности высказаться и произнести хотя бы несколько слов по вопросу о сущности его взглядов. «Без всякого рассуждения и обсуждения они [т. е. члены собора.— *Н. С.*],— писал Абеляр,— принудили меня своею собственной рукой предать огню мою уже упоминавшуюся книгу и она сгорела при полном молчании всех присутствовавших» [3].

Однако на этом дело не кончилось, и организатором собора пришлось вопреки их желаниям выслушать речь, произнесенную в защиту обвиняемого. После того как трактат Абеляра сгорел, кто-то из его противников пробормотал, что в этой книге написано, будто бы только один «бог-отец» всемогущ. На это папский легат возразил, что так заблуждаться не мог бы и ребенок, ибо известно, что «все католики исповедуют существование трех всемогущих». Эта, неверная с точки зрения церковного богословия, реплика папского легата вызвала немедленное выступление парижского магистра Тьерри [4], являвшегося, судя по смыслу его возражений, несомненным сторонником Абеляра. С улыбкою Тьерри привел соответствующую цитату, опровергавшую реплику Конона, и смело потребовал не только освобождения Абеляра как невинного, но и осуждения

[1] Petri Abaelardi Historia calamitatum... Migne, PL, t. 178, col. 149.

[2] Ibidem, col. 150.

[3] «...sine ullo discussionis examine meipsum compulerunt propria manu librum memoratum meum in ignem projicere. Et sic combustus est, ut tamen cum nihil dicere viderentur». Ibidem.

[4] «Terricus quidam scholarum magister». Ibidem.

самого судьи, как не исследовавшего и не познавшего истины. Когда его попробовали остановить, он заявил, ссылаясь на библию и обращаясь к присутствовавшим на соборе: «так ли вы неразумны, сыны Израиля, что, не обсудив и не познав истины, осудили дочь Израиля? Возвратитесь в суд и судите самого судью...» [1]

Увидев, что дело принимает столь нежелательный оборот, и стремясь исправить создавшееся положение, реймский архиепископ Рауль поспешил придать словам Конона «ортодоксальную» форму и предложил, если это угодно собравшимся, выслушать самого Абеляра. Но когда тот поднялся, чтобы изложить свои взгляды, начался страшный шум и присутствующие стали кричать, что от Абеляра не требуется ничего, кроме прочтения символа веры. «Стеная, рыдая и плача,— вспоминал Абеляр позднее,— я прочитал его, как только мог» [2]. После этого собор разошелся, осудив Абеляра как виновного в ереси и заключив его в монастырь св. Медарда, известный своими строгими порядками.

Акты Суассонского собора не сохранились. Поэтому мы лишены возможности восстановить в подробностях суть официального обвинения, предъявленного Абеляру на соборе. Если верить словам самого Абеляра, то можно думать, что его обвиняли в том, что он проповедует троебожие. Прямо противоположным является свидетельство Оттона Фрейзингенского, который писал в своей хронике о том, что первым учителем Абеляра был номиналист Росцелин, введший в логику учение о словах (sentantiam vocum) и оказавший большое влияние на своего ученика. Слушание лекций у Гильома из Шампо и у Ансельма Ланского, утверждал Оттон, не принесло Абеляру пользы, ибо он не оценил их серьезности и принял ее за пустоту. Таким образом, Оттон Фрейзингенский подчеркивал существование непосредственной связи между учением Росцелина и учением Абеляра. Еще яснее Оттон говорил об этом в другом месте своей хроники: «Итак, придерживаясь учения о словах или именах в отношении вещей естественных, он [т. е. Абеляр.— *Н. С.*] неосторожно ввел его в теологию, ибо в то время, как он учил и писал о святой троице, излишне утончая понятие о трех лицах (относительно которых святая церковь до сих пор правильно учила тому, что они являются не только пустыми наименованиями, но отдельными и различными по своим свойствам вещами, и бла-

---

[1] «Sic fatui filii Israel, non judicantes neque quod verum est cognoscentes, condemnastis filiam Israel. Revertimini ad judicium et de ipse judice judicate...» P e t r i A b a e l a r d i Historia calamitatum... Migne, PL, t. 178, col. 150.

[2] «Legi inter suspiria, singultus et lacrymas prout potui». Ibidem.

гочестиво верила в это), он, между прочим, сказал, воспользовавшись неудачным примером, что подобно тому, как одно и то же выражение является большею посылкою, меньшею и заключением, подобно этому отец и сын и дух святой являются одной и той же сущностью». Поэтому, говорил Оттон, Абеляр был обвинен на Суассонском соборе в савеллианской ереси и был вынужден предать огню свою собственную книгу. Никакой возможности ответить на обвинения, писал Оттон далее, Абеляру не было дано, ибо всем присутствующим была известна его опытность во всякого рода диспутах [1].

Таким образом, Оттон Фрейзингенский утверждал, что в решении философских вопросов Абеляр был очень близок к Росцелину, ибо, отвергая реальное бытие частей одной и той же субстанции и принимая их за простые наименования, он стоял на позициях росцелиновского номинализма. Что же касается Суассонского собора, то, по мнению Оттона Фрейзингенского, Абеляр обвинялся там именно в савеллианстве.

Итак, сам Абеляр писал, что его обвиняли в проповеди троебожия, а Оттон Фрейзингенский заявлял, что на Суассонском соборе Абеляру было предъявлено обвинение в савеллианстве, т. е. в ереси, с точки зрения догматической — противоположной той, о которой писал Абеляр. Случайно ли это противоречие? Нам думается, что нет, ибо тех представителей католической церкви, которые выступали организаторами суассонского судилища, интересовали не те или иные богословские рассуждения Абеляра, а его сопротивление авторитету церкви, и прежде всего его отрицание основного церковного принципа «credo ut intelligiam» (верую, чтобы понимать). Церковь тревожило и беспокоило в первую очередь то обстоятельство, что Абеляр занимался рассуждениями о католических догматах, пытаясь объяснить эти догматы с помощью «человеческих и философских доводов», и откровенно высмеивал католических ортодоксов, защищавших слепую веру. Это казалось церкви опасней всего остального. Вот

[1] «De sancta trinitate docens et scribens, tres personas, quas sancta ecclesia non vacua nomina tantum, sed res distinctas suisque proprietatibus discretas hactenus et pie credidit et fideliter docuit, nimis attenuans non bonis usus exemplis inter cetera dixit sicut eadem oratio est propositio, assumptio et conclusio, ita eadem essentia est pater et filius et spiritus sanctus. Ob hoc Suessionis provinciali contra eum synodo sub praesentia Romanae sedis legati congregata, ab egregiis viris et nominatis magistris Alberico Remense et Leutaldo Novariense, Sabelianus haereticus judicatus, libros quos ediderat propria manu ab episcopis igni dare coactus est, nulla sibi respondendi facultate eo quod disceptandi in eo peritia ab emnibus suspecta haberetur, concessa». Ottonis Frisingensis De gestis Friderici I imperatoris. MGH SS, t. XX, p. 376.

почему ни в одном из церковных решений, относившихся к Абеляру, мы не найдем точной формулировки сущности его еретического учения. Абеляр обвинялся во всякого рода ересях, даже прямо друг другу противоречивших, что нисколько не смущало церковь, преследовавшую единственную цель — как можно сильнее дискредитировать Абеляра в глазах его сторонников и изолировать его от многочисленных учеников.

Поэтому же, добиваясь немедленной и суровой расправы над Абеляром, Лотульф и Альберик вполне откровенно указывали легату на то, что для осуждения Абеляра вовсе не надо рассматривать его книгу. Они говорили, писал Абеляр, «что для осуждения книги более чем достаточно и того, что я дерзнул читать публичные лекции без одобрения римского первосвященника или церкви, и сам давал эту книгу многим для переписывания. И что будет весьма полезно для христианского вероучения, если мой пример заставит многих воздержаться от подобной дерзости» [1].

Итак, подводя итог изложенному выше, можно сказать: появление первых теологических трактатов Абеляра встревожило «теократическую партию» не только потому, что они содержали еретические высказывания, прямо или косвенно связанные с давно уже вскрытыми и осужденными церковью ересями, а прежде всего потому, что в этих трактатах, получивших самое широкое распространение среди многочисленных учеников Абеляра, утверждалось — разум должен предшествовать вере. Суассонский собор показал, что церковь готова была употребить все имевшиеся в ее распоряжении средства для борьбы с магистрами нецерковных школ, нарушавшими ее многовековую монополию в области образования и пытавшимися оказывать сопротивление ее авторитету. Бесконтрольное чтение лекций Абеляром представлялось для церкви опасным, главным образом потому, что вокруг Абеляра группировались те общественные элементы, которые добивались не богословских толкований, а светских знаний и которые требовали от Абеляра лишь доводов разума.

С этой точки зрения особый интерес представляла фигура магистра Тьерри, рискнувшего выступить против папского легата Конона и потребовать оправдания Абеляра на заключительном заседании Суассонского собора.

---

[1] «Dicebant enim ad damnationem libelli satis hoc esse debere, quod nec Romani pontificis, nec ecclesiae auctoritate commendatum legere publice praesumpseram, atque ad transcribendum jam pluribus eum ipse praestitissem. Et hoc perutile futurum fidei christianae, si exemplo mei multorum similis praesumptio praeveniretur». P e t r i A b a e l a r d i Historia calamitatum... Migne, PL, t. 178, col. 149.

Тьерри, приехавший в Париж из Бретани вместе с братом Бернаром, считался, как это видно из хроник Оттона Фрейзингенского и Иоанна Сольсберийского, ученейшим мужем своего времени, наисерьезнейшим исследователем свободных искусств и знатоком литературы [1]. Биографических данных о жизни Тьерри сохранилось очень немного. Известно, что он преподавал «свободные искусства» еще в 1148 г., но что его попытки заняться богословием встретили резкий отпор со стороны церкви [2]. Содержание единственного сохранившегося рукописного трактата Тьерри делает это понятным.

Трактат Тьерри, до сих пор еще не опубликованный, являлся попыткой объяснить «сотворение мира» при помощи чисто физических явлений. «Совершенно ясно,— писал в своем введении к этому трактату неизвестный любитель литературы, живший в XIII в. и сохранивший трактат Тьерри от гибели,— как много философии заключается в этой книге, ибо самый выдающийся из всех философов Европы учит там, следуя исключительно физическим доводам, каким образом сотворила все образцовая форма, действовавшая в материи» [3].

Авторы «Литературной истории Франции» не дают сколько-нибудь подробного изложения книги Тьерри, цитируя лишь его заключительные слова, в которых он резюмировал содержание своей книги. Но и эта цитата достаточно показательна. «Итак,— говорил Тьерри, следуя параллельно библейскому тексту,— первоначальное вращение легчайшего и отдаленнейшего неба, никоим образом неспособного быть неподвижным, осветило воздух (творение первого дня). Освещенный же воздух, нагревая воду и поднимаясь сам вверх, сделался твердью (творение второго дня). А твердь, получив теплоту от этого пара, породила сушу и обратила теплоту на плодородие земли (творение третьего дня). Тогда от множества вод и от теплоты, содержащейся в самой тверди, возникли звезды (творение четвертого дня). А от движения и теплоты звезд получило начало рождение животных в воде и при посредстве вод перешло на землю (творение пятого и шестого дней)». «И кроме этого способа сотворения тел,— заключал Тьерри,— находятся ли они на земле или в воздухе, не может существовать

---

[1] «Magister Theodoricus artium studiosissimus investigator». Ioannis Saresberiensis Metalogicus. Migne PL, t. 199, col. 832. 868; Histoire littéraire de la France, t. XIII, p. 377—378.

[2] Gualteri de Mauritania episcopi Laudunensis Epistola ad magistrum Theodoricum. Spicilegium d'Achery, Parisiis, 1723, t. III, p. 522.

[3] «In quo quantum philosophiae contineatur liquido apparet, cum ipse, utpote totius Europae philosophorum praecipuus, qualiter, exemplaris forma in materia operans, cuncta produxerit, juxta physicas tantum rationes edoceat». Histoire littéraire de la France, t. XIII, p. 379.

никакого иного» [1]. Так, с помощью чисто физических понятий, доступных человеку XII в., решал Тьерри вопрос о происхождении видимого мира.

Репутация Тьерри как ученого в области «свободных искусств» стояла очень высоко, ибо именно ему посвятил свои книги («Megacosmus» и «Microcosmus») Бернар Сильвестрский, а математик Рауль из Брюгге — латинский перевод Птолемея (1146 г.) [2]. Содержание книги Тьерри, основанной целиком на доводах от человеческого разума и полностью противоречившей учению церкви о сотворении мира, позволяет понять, почему сам Тьерри так решительно выступил в защиту Абеляра на Суассонском соборе 1121 г.

Несмотря на поддержку Тьерри, свидетельствовавшую о бесспорном сочувствии, которое испытывали по отношению к Абеляру магистры и школяры городских нецерковных школ, решения Суассонского собора произвели на самого Абеляра сильнейшее впечатление. «Сколь великая скорбь терзала меня, сколь великим стыдом я был смущаем и какое отчаяние мучило меня, все это я мог тогда чувствовать, но теперь не в состоянии выразить» [3],— писал он в своей автобиографии. И сравнивая далее те мучения, которые он претерпел в связи с трагическим концом своей любви, и те страдания, которые он перенес в связи с решениями Суассонского собора, он называл первые ничтожными и незначительными и горько оплакивал суассонскую несправедливость. Только перечитывая те страницы «Истории бедствий», на которых Абеляр рассказывал о его мучительных переживаниях, связанных с личной катастрофой, можно понять, какой сильный удар нанесла ему «теократическая партия» на Суассонском соборе. Чувство беспомощности перед силою церкви, впервые испытанное Абеляром на Суассонском соборе, с этих пор его уже не покидало. Об этом свидетельствовало прежде всего его поведение в монастыре св. Медарда.

Как мы уже указывали выше, в монастырь св. Медарда,

---

[1] «Sic igitur coeli levissimi et ultimi, et nullo modo stare valentis, prima conversio illuminavit aera. Aer vero illuminatus calefaciens aquam ac super se suspendens factus est firmamentum. Firmamentum vero ex superiori vapore vim caloris in se continens, fecit aridam apparere, et inde ad fecunditatem terrae inserviit. Tunc vero ex multitudine aquarum, et calore in ipso firmamento suspensa, staellae creatae sunt. Ac sic ex motu et calore stellarum generatio animalium in aquis sumpsit initium. Mediantibus vera aquis ad terram usque pervenit· et ultra hos modos creandi corpora, sive in aere illa sint, sive in terra, nullus modus reliquus esse poterat». Histoire littéraire de la France, t. XIII, p. 380—381.

[2] Ibidem, t. XII, p. 267.

[3] «Quanto autem dolore aestuarem, quanta erubescentia confunderer, quanta desperatione perturbarer, sentire tine potui, proferre non possum». Petri Abaelardi Historia calamitatum... Migne, PL, t. 178, col. 152.

расположенный близ Суассона, Абеляр был отослан по приговору собора отнюдь не случайно. Аббатом монастыря в это время был некий Готфрид, типичный представитель «теократической партии», который, подобно своему тезке епископу шартрскому, судил Абеляра дважды (на Суассонском и на Санском соборах) и входил в круг людей, весьма близких к Бернару Клервоскому. Назначенный в 1120 г. аббатом монастыря св. Медарда Готфрид начал с установления в монастыре самых строгих порядков и с превращения его в центр реформированного бенедиктинского монашества. Надежного помощника в этом деле он нашел в лице монаха Госвина из Дуэ, назначенного приором монастыря [1]. Совместно с Госвином, Готфрид в чрезвычайно короткое время установил в монастыре такую дисциплину, что Суассонский собор счел желательным передать уличенного в ереси Абеляра именно в руки Готфрида.

Самое деятельное участие Готфрид принимал и в реформе бенедиктинского ордена в целом. В результате его усилий, в 1130 г. в Реймсе собрался первый общий капитул черных монахов, главной задачей которого, как это видно из письма приглашенного на заседания капитула Бернара Клервоского, было установление в бенедиктинских монастырях порядков, подобных цистерцианским. Восхваляя это намерение и всячески побуждая бенедиктинцев исполнить намеченное, Бернар призывал их не медлить и не обращать внимания на недовольство тех, кто противится данным реформам [2]. Это письмо, несомненно, указывало на то, что глава «теократической партии» оказывал самую непосредственную поддержку начинаниям Готфрида. Дружеские отношения, существовавшие между Бернаром Клервоским и Готфридом [3], видны также из того факта, что отказавшийся от предложенного ему шалонского епископства Бернар Клервоский настоял на том, чтобы оно было вручено аббату Готфриду (1131 г.) [4].

Таков был тот человек, в руки которого Суассонский собор передал Абеляра и которому было поручено «привести грешника к раскаянию». Однако за выполнение этой задачи взялся не сам Готфрид, а его приор Госвин, имевший с Абеляром давние счеты.

В «Истории бедствий» мы не встречаем ни единого упоминания о Госвине, впоследствии канонизированном церковью.

[1] Histoire littéraire de la France, t. XII, p. 186.

[2] Bernardi Epistola 91 ad abbates Suessione congregatos. Migne, PL, t. 182, col. 222—224.

[3] Petri Venerabilis Epistola 43 ad Gaufridum Cathalaunensem episcopum. Ibidem, t. 189, col. 265.

[4] Bernardi Epistola 66 ad Gaufridum abbatem Sancti-Medardi. Ibidem, col 173—174, nota 193.

Напротив, в жизнеописании Госвина, составленном монахами его монастыря в Дуэ, весьма подробно говорится о столкновениях Госвина с Абеляром. Можно думать, что Абеляр считал ненужным упоминать о первом споре с Госвином, поскольку этот случай с его точки зрения был незначительным и маловажным. Но умолчание о приоре Госвине, с которым Абеляр столкнулся вновь в монастыре св. Медарда, становится понятным лишь тогда, когда мы обращаемся к повествованию монахов из Дуэ.

Согласно их рассказу, Госвин и Абеляр впервые встретились в те времена, когда последний был уже прославленным магистром, имевшим школу на холме св. Женевьевы и ведшим горячие споры с Гильомом из Шампо по вопросу об универсалиях (т. е. около 1110 г.), а будущий «святой» еще учился в школе Иосцелина [1]. Эта встреча произошла при следующих обстоятельствах: Иосцелин, впоследствии епископ суассонский и судья Абеляра на Сансском соборе, имел свою школу, как и Абеляр, на холме св. Женевьевы. Согласно свидетельству Иоанна Сольсберийского, он примыкал к тем философам, которые пытались примирить Платона с Аристотелем и связывали универсалии с вещами, рассматриваемыми в их совокупности, отрицая подобную связь с вещами единичными [2].

Умеренный реализм Иосцелина, повидимому, разделял и Госвин, для которого близкий к номинализму Абеляр являлся лишь изобретателем неслыханного и человеком, стремящимся утвердить свои мнения путем ниспровержения всех прежде принятых. Ведь именно поэтому, писали авторы «Жизни Госвина», Абеляр «стал ненавистен тем, кто мыслил более здраво, и подобно тому, как рука его поднялась против всех, рука всех поднялась против него самого» [3]. Когда же, указывали они, в Париже начались разговоры о том, что позорным является такое положение, при котором среди множества мудрецов не находится ни одного, способного выступить против Абеляра, досточтимый юноша Госвин решил положить конец дерзости самонадеянного магистра и обуздать этого лаятеля (oblatrantem) при помощи жезла истины. Узнав о намерении Госвина, его учитель Иосцелин попробовал отклонить его от задуманного, говоря, что «магистр Петр является не человеком, приводящим доказательства, но софистом, и

[1] Ex vita Gosvini Aquicinctensis abbatis auctore, ut creditur Alexandro, eius successore. Rec. des Hist., t. XIV, p. 442.

[2] Ioannis Saresberiensis Metalogicus. Migne. PL, t. 199, col. 876; Köhler. Realismus und Nominalismus, Gotha, 1858, S. 48.

[3] «Unde in odium venerat eorum qui sanius sapiebant; et sicut manus ejus contra omnes, sic omnium contra eum armabantur». Ex vita Gosvini... Rec. des Hist., t. XIV, p. 442.

скорее острословом, чем ученым, и что подобно Гераклу он нелегко отбросит схваченную им палицу, потому что упорен в своих заблуждениях. И если что-нибудь не по нему, он никогда не будет искать успокоения в истине. Тот же, кто попытается просветить насмешника, причинит обиду самому себе, ибо достаточно понять его коварство и не дать совлечь себя с пути его пустословием»[1]. Побороть же такого противника, говорил Иосцелин Госвину, очень трудно. Но мудрые советы Иосцелина не оказали на Госвина ни малейшего влияния, и, движимый страстным желанием победить Абеляра, он отправился к нему в школу, сопровождаемый несколькими товарищами. Как Давид, жаждущий битвы с Голиафом, рассказывали авторы «Жизни Госвина», поднялся он на холм св. Женевьевы, и, застав Абеляра читающим лекцию, начал дерзко перебивать его. «Смотри и молчи! — приказал ему Абеляр, обративший в конце концов на Госвина свое внимание,— и остерегись прерывать ход моей лекции!» Но так как Госвин, писали авторы его биографии, пришел туда не за этим, то замечание Абеляра нисколько его не обескуражило, и он продолжал свои реплики до тех пор, пока, наконец, Абеляр, побуждаемый просьбами присутствовавших, не согласился его выслушать. «Пусть говорит,— сказал он своим ученикам,— если только у него есть что сказать!» Но здесь рассказ Госвина, записанный с его слов монахами из Дуэ и включенный в его биографию, как свидетельство об одном из славнейших его деяний, совершенно утрачивает свою конкретность. Авторы биографии не сообщают ни слова — ни о предмете спора Абеляра с Госвином, ни о тех доводах, при помощи которых Госвин сокрушил противника, замечая лишь, что Абеляр оказался не в состоянии ничего возразить Госвину. После этого они переходят немедленно к описанию бурной радости, с которой встретили весть о победе Госвина его сотоварищи, и заканчивают свой рассказ восхвалением «досточтимого юноши». Они пишут, что после того как Госвин связал Абеляра таким узлом истины (nodo veritatis), который нельзя было развязать, и лишил современного Протея возможности изменять по желанию свой облик, «была унижена башня гордыни и пала стена упорства, а молот и наковальня кующего ложь были превращены в прах». И это было достигнуто, заявляют

[1] «Magistrum Petrum dicens disputatorem non esse, sed cavillatorem; et plus vices agere joculatoris quam doctoris, et quod instar Herculis clavam non leviter abjiceret apprehensam, videlicet quod pertinax esset in errore et quod si secundum se non esset, nunquam acquiesceret veritati, eum injuriam sibi facere, qui tentasset erudire derisorem, satis esse versutias intellexisse, et in ejus non adduci vanitates». Ex vita Gosvini... Rec. des Hist., t. XIV, p. 442—443.

они, не великим множеством людей, а одним единственным поборником истины (assertore veritatis) [1].

Так закончилась, по словам монахов из Дуэ, первая встреча Госвина и Абеляра. Но отдавая должное живости их рассказа, мы не можем признать его хоть сколько-нибудь правдоподобным. Невозможно представить себе, чтобы недоучившийся клирик мог легко победить столь опытного магистра, каким был уже в это время Абеляр. Кроме того, рассказ Госвина о его мнимой победе находится в полном противоречии с тем откровенным злорадством, с которым встретил своего бывшего противника Госвин в монастыре св. Медарда. Все поведение приора по отношению к Абеляру, попавшему в его руки после Суассонского собора, говорит об его откровенном желании отомстить Абеляру за понесенное некогда поражение.

Как только осужденный на молчание Абеляр, писали авторы «Жизни Госвина», был доставлен в монастырь св. Медарда, где он должен был содержаться наподобие «дикого носорога» и при помощи дисциплины подвергнуться «укрощению», приор Госвин в тот же день приступил к обращению его на путь истины. Авторы «Жизни Госвина» привели, повидимому, достаточно полно ту провокационную речь, с которой Госвин обратился к находившемуся в отчаянии Абеляру. Раньше всего Госвин напомнил Абеляру «ради его успокоения» о прежних его успехах, о глубине его разнообразных знаний, об его удивительном красноречии и о многочисленных победах, одержанных им в диспутах, а затем, доведя Абеляра до полного исступления, постарался внушить ему, что намного возвышенней всего этого является «покорность богу, монашеская святость и презрение к миру». Необходимо, продолжал Госвин, чтобы Абеляр обратил свое сердце и приучил свои уста к тому, что достойно. Но Абеляр, продолжали авторы «Жизни Госвина», не принял достойного и полезного совета и дал недостойный ответ, говоря: «Что ты так многословно толкуешь по поводу достойного, даешь советы относительно достойного, восхваляешь достойное? Есть много таких, которые рассуждают о разных видах достойного, а сами не знают, что значит достойное!» [2] Услышав этот ответ, Госвин заявил, что Абеляр сказал истину, но что если в дальнейшем он сам или сделает, или скажет что-либо недостойное, то он найдет в нем, т. е. в Госвине, своего гонителя и познает от противного (ex converso), что он-то, Госвин, знает, что значит достойное. Абеляр превосходно понял, что скрывалось за этой угрозой, а поэтому, как писали о нем авторы «Жизни Госвина», «объятый ужасом носорог прожил последующие

[1] Ex vita Gosvini... Rec. des Hist., t. XIV. p. 443.
[2] Ibidem, p. 445.

дни, воздерживаясь от враждебных действий, опасаясь плетей и терпеливее подчиняясь дисциплине»[1]. Он стал более здрав умом и менее сумасброден душою, отмечали злорадно монахи, потому что постиг, что тот, кто лягает шип, свирепствует только против себя самого.

Неизвестно, осуществил бы Госвин высказанную им угрозу в действительности (ничего невероятного для XII в. в этом не было), но, к счастью для Абеляра, он пробыл в монастыре св. Медарда недолго и был вскоре отослан в монастырь Сен-Дени.

Таким образом, пребывание Абеляра в монастыре св. Медарда мы можем рассматривать как своего рода эпилог Суассонского собора, причем, как уже было сказано выше, во всем поведении Абеляра в этом монастыре и в его, на наш взгляд, очень сдержанном ответе приору Госвину, и в его последующей покорности, объясняемой страхом телесного наказания, сказывалось то глубокое потрясение, которое Абеляр испытал на Суассонском соборе и от последствий которого он уже не избавился до конца своей жизни.

НАЧАЛО ОТКРЫТОЙ БОРЬБЫ АБЕЛЯРА С БЕРНАРОМ КЛЕРВОСКИМ

В монастыре Сен-Дени Абеляр целиком погрузился в изучение хранившихся там рукописей, стараясь держаться в стороне от монахов, относившихся к нему крайне враждебно. Так, в относительном спокойствии протекло несколько месяцев, а затем для Абеляра опять наступили тревожные дни.

Однажды, рассказывал он в «Истории бедствий», во время чтения хроники Беды, англо-саксонского монаха, жившего в VII в., он случайно напал на его слова о том, что Дионисий Ареопагит, считавшийся покровителем Франции и основателем аббатства Сен-Дени, был не афинским епископом, а коринфским.

В настоящее время является установленным, что никакого Дионисия Ареопагита вообще не существовало, что ареопагитские книги, написанные во второй половине V в., получили признание лишь на Иерусалимском соборе 531 г., что возникли названные книги в Сирии, по всей видимости, в районе города Газы, и что они были написаны епископом Майумским Петром Ивером, умершим в конце V в.[2]

---

[1] «Qua respondendi constantia pavefactus rhinoceros ille quietius dies illos transigebat, patientior disciplinae, timidior flagellorum». Ex vita Gosvini... Rec. des Hist., t. XIV, p. 445.

[2] См. Ш. И. Нуцубидзе. Тайна Псевдо-Дионисия Ареопагита. Изд. АН ГрузССР. Институт истории, отдел филологии, Тбилиси, 1942, стр. 3—52.

В XII в. у Абеляра, конечно, никаких сомнений по поводу реального существования Дионисия Ареопагита не возникало. Суть разногласий между Абеляром и монахами Сен-Дени сводилась лишь к тому, что последние утверждали, совершенно пренебрегая хронологией, будто бы Дионисий Ареопагит (как они полагали, афинский епископ I в.) был основателем аббатства Сен-Дени и покровителем Франции, умершим на ее территории в середине III в., а Абеляр, опираясь на слова Беды, говорил, что Дионисий Ареопагит являлся епископом коринфским и что аббатство Сен-Дени было основано вовсе не им, а другим Дионисием, епископом афинским.

Сам по себе этот спор не представлял бы для нас ни малейшего интереса, если бы он не повлек за собой коренных изменений в судьбе Абеляра. Произошло это так: отыскав у Беды строки, самым непосредственным образом задевавшие интересы монастыря Сен-Дени, Абеляр и не подумал о том, чтобы сохранить эти строки в тайне. Напротив, прекрасно учитывая, какую неприятность доставит сделанное им открытие всей братии этого монастыря, похвалявшейся тем, что основателем их аббатства был «сам Дионисий Ареопагит», Абеляр, сразу же как бы шутя (quasi jocando), показал слова Беды некоторым из монахов. Те пришли в полное негодование и, назвав Беду лживейшим из писателей, заявили, что они верят только свидетельству аббата Хильдония, который в свое время совершил специальное путешествие в Грецию для выяснения вопроса об Ареопагите и, вернувшись во Францию, составил описание его жизни, разрешив все бывшие «недоразумения». После этого один из монахов спросил Абеляра, а что думает он сам по поводу этого разногласия между Хильдонием и Бедою? Абеляр, утверждавший, что во всех сомнительных случаях человеческий разум имеет полное право избирать тот из церковных «авторитетов», который кажется ему убедительней, не колеблясь ответил, что мнение Беды более веско. Как рассказывал Абеляр, услыхав это, монахи ужасно разгневались и подняли крик (illi vehementer accensi clamare coeperunt), заявляя, что Абеляр не только враг аббатства, каким он был всегда, но и враг королевства, ибо он лишает французскую землю той чести и славы, которою она всего более гордится. После этого они тотчас же побежали к аббату Адаму и передали ему все, что сказал Абеляр. Аббат благосклонно их выслушал, обрадовавшись, как говорил Абеляр, случаю притеснить непокорного магистра, и обратился в присутствии всех монахов к Абеляру со строгим предупреждением, угрожая немедленно отослать его к королю, для того чтобы тот наказал его, как человека, который лишает его королевство венца и славы. «А до того, как он выдаст

меня королю,— говорил Абеляр,— он приказал меня хорошенько стеречь»[1]. Чрезвычайно напуганный этим решением и еще не оправившийся ни от потрясения пережитого им на Суассонском соборе, ни от страха перед плетьми, испытанного им в монастыре св. Медарда, Абеляр сейчас же обратился к аббату с настойчивой просьбой подвергнуть его лишь обычному уставному наказанию. Но эта просьба оказалась напрасной. Тогда, при помощи нескольких своих учеников, Абеляр ночью бежал из монастыря и, опасаясь злобы (nequitatiam) своих бывших собратьев, укрылся в Шампани.

Сначала Абеляр поселился там в укрепленном местечке Привиньи, в келье, принадлежавшей труаским монахам, и попытался отсюда вступить в переговоры с монахами Сен-Дени, написав им письмо, в котором полностью отрекался от точки зрения Беды[2]. Однако это письмо не произвело на аббата Адама ни малейшего впечатления, и тогда Абеляр обратился за помощью к графу Шампани, умоляя его о посредничестве.

Но о чем же просил Абеляр и чего же он добивался? Из его «Истории бедствий» мы узнаем, что он просил совершенно освободить его от пребывания в монастыре Сен-Дени и добивался разрешения жить по-монашески в том месте, которое он сам найдет для этого удобным[3]. Однако ничего в самом деле монашеского эти слова Абеляра «жить по-монашески» не заключали, ибо, как это видно из дальнейшего, он думал в это время только о том, чтобы избавиться от монастырской дисциплины и вернуться к привычной преподавательской деятельности. Понимавший это аббат монастыря Сен-Дени ответил решительным отказом и потребовал немедленного возвращения Абеляра в монастырь, пригрозив ему отлучением. Узнав об угрозе, Абеляр пришел в сильное беспокойство[4]. Однако, по счастливой для него случайности, всего через несколько дней после этого, аббат Адам умер (19 февраля 1122 г.), и решение судьбы Абеляра перешло в руки аббата Сугерия, избранного на место Адама.

Побуждаемый вновь зародившимися надеждами, Абеляр обратился к Сугерию с прежней просьбой, и, не получив положительного ответа, так как Сугерий, только что избранный аббатом Сен-Дени, повидимому, не желал начинать свое правление с нарушения принятых решений капитула, обратился тогда к самому королю. «При посредстве нескольких моих

---

[1] «Et me interim bene observare praecepit, donec me regi traderet». Petri Abaelardi Historia calamitatum... Migne, PL, t. 178, col. 155.
[2] Petri Abaelardi Epistola 11. Ibidem, col. 341—344.
[3] Petri Abaelardi Historia calamitatum... Ibidem, col. 156.
[4] Ibidem.

друзей,— говорил Абеляр,— я обратился по поводу этого к королю и его совету и таким образом добился того, чего хотел. Этьен, являвшийся в то время сенешалом короля, вызвал к себе аббата и близких к нему лиц, и спросил, почему они стремятся удержать меня против моей воли, хотя из-за этого они могут легко нажить неприятности и не будут иметь никакой пользы...» [1] Договорившись с Сугерием и монахами Сен-Дени о том, что Абеляру будет позволено жить, где угодно, с одним лишь условием, чтобы он не подчинялся никакому другому настоятелю, кроме аббата монастыря Сен-Дени, Этьен Гарлянд, повидимому, придававший определенное значение этому делу, поставил вопрос о судьбе Абеляра на обсуждение королевского совета.

В результате, Абеляр был освобожден от обязательного пребывания в монастыре, и ему была предоставлена столь желанная им свобода. Однако воспользоваться этой свободою Абеляру не удалось, ибо он подвергся новому и еще более опасному для него нападению со стороны католической церкви.

Организаторами этого нового нападения, как мы можем судить по словам Абеляра и Элоизы, были уже не такие сравнительно малоизвестные лица, какими являлись ученики Ансельма Ланского — Альберик Реймский и Лотульф, а два самых влиятельных представителя «теократической партии» — Бернар Клервоский и Норбер.

Получив разрешение покинуть монастырь Сен-Дени, рассказывал Абеляр в своей автобиографии, он удалился в некую «пустынь», находившуюся недалеко от Труа в долине реки Ардюзоны, и на земле, подаренной ему какими-то не названными им владельцами, воздвиг небольшую часовенку из соломы и тростника. Поселившись там вместе с одним из своих учеников, имени которого он также не назвал, Абеляр, как казалось, обрел, наконец, столь желанное им спокойствие. Однако уединенная его жизнь продолжалась недолго, ибо как только ученики узнали о местопребывании знаменитого учителя, они тотчас же двинулись вслед за ним, и вскоре в долине реки Ардюзоны выросло своеобразное и многолюдное поселение.

Возникает законный вопрос — кого же не устрашила возможность учиться у человека, недавно лишь осужденного на церковном соборе, и кого не смутили те слухи, которые рас-

---

[1] «...postea intervenientibus amicis quibusdam nostris, regem et consilium ejus super hoc compellavi, et sic quod volebam impetravi. Stephanus quippe regis tunc dapifer, vocato in partem abbate et familiaribus ejus, quaesivit ab eis cur me invitum retinere vellent, ex quo incurrere facile scandalum possent et nullam utilitatem habere». Petri Abaelardi Historia calamitatum... Migne, PL, t. 178, col. 157—158.

пространяли об Абеляре его многочисленные противники? Ответить на этот важнейший вопрос нам помогает автобиография Абеляра и его переписка с Элоизою. Несомненно, какую-то часть из собравшихся к Абеляру учеников составляли лица духовного звания, ибо в первом письме к Абеляру Элоиза писала, что клирики и школяры, желавшие посещать его школу, наперебой доставляли ему все необходимое[1]. Тем не менее основная масса учащихся новой школы состояла вовсе не из клириков и не из лиц, живших на доходы от церковных бенефициев. В основном учениками этой школы, как это можно судить по словам самого Абеляра, были «бродячие школяры» или ваганты — выходцы из городов и замков. С чувством заслуженной гордости он вспоминал позднее, что как только учащиеся узнали о том, где он поселился, «они тотчас же начали отовсюду сходиться туда, покидая города и замки, и селиться в пустыне, где они строили для себя жалкие хижины вместо обширных домов и питались дикими травами и черным хлебом вместо изысканных кушаний. Взамен мягких постелей, они довольствовались соломенными и травяными подстилками, а вместо столов насыпали кучи земли»[2]. Такой нам рисуется жизнь вновь возникшего поселения по словам его основателя.

На первый взгляд могло показаться, что данное Абеляром во время переговоров с монахами Сен-Дени обещание «жить по-монашески» было исполнено. Однако на самом деле образовавшаяся вокруг Абеляра колония ничего общего с монашеской не имела. Сам Абеляр не скрывал этого и, говоря о Параклете («Утешителе» — так было названо им ардюзонское поселение), утверждал, что крайняя бедность и полное пренебрежение к внешним удобствам, столь характерные для его ардюзонских учеников, свидетельствовали лишь о том, что эти ученики стремились во всем подражать жизни первых философов, сознательно избегавших как городов, так и всякого рода зрелищ, для того чтобы полностью отдаваться научным занятиям. Ведь многие из философов, говорил он, отказывались от посещения городов и садов, с их свежими лужайками, зеркальными источниками, густолиственными деревьями и щебечущими птицами, для того чтобы не изнежить суровой души и не нарушить ее чистоты видом роскоши. Вот почему

---

[1] Heloissae Epistola 2 ad Petrum Abaelardum. Migne, PL, t. 178, col. 183.

[2] «Quod cum cognovissent scholares, coeperunt undique concurrere, et relictis civitatibus et castellis solitudinem inhabitare, et pro amplis domibus parva tabernacula sibi construere, et pro delicatis cibis herbis agrestibus et pane cibario victitare, et pro mollibus stratis culmum sibi et stramen comparare, et pro mensis glebas erigere». Petri Abaelardi Historia calamitatum... Ibidem, col. 159—160.

лов, именуемых Элоизой еще откровеннее — лжеапостолами [1], однако из данной им краткой характеристики мы легко узнаем, что он имел в виду Норбера — создателя ордена премонстрантов и Бернара Клервоского — создателя ордена цистерцианцев.

Говорить о Бернаре после того, что о нем было сказанс выше [2], излишне, но о Норбере, другом столь же типичном представителе «теократической партии», необходимо сказать несколько слов. Основные факты его биографии таковы: родился он в Вестфалии около 1080 г.; происходя из знатного графского рода, он с младенчества был предназначен своими родителями к духовному званию. Став священником (1116 г.), Норбер принялся за реформу белого духовенства в Германии, попытавшись ввести там общины уставных каноников, организованных по образцу и подобию сен-викторского канониката. Затем он отправился в Брабант и с благословения папы римского, который сумел оценить новоявленного «апостола», призывавшего к очищению клира и к созданию белого духовенства, целиком преданного римской церкви, достиг там определенных успехов.

В 1119 г. Норбер переехал в Лан, где в тесном содружестве с епископом Варфоломеем, близким другом Ансельма Ланского, провел реформу ланского капитула. Но и в Лане Норбер оставался недолго, и всего через год, т. е. совсем незадолго до Суассонского собора, осудившего Абеляра, удалился из Лана в пустынное местечко, находившееся близ Реймса, назвав место нового поселения «Предуказанным» («Praemonstratum»). Он основал здесь общину уставных каноников, явившуюся ядром нового премонстрантского ордена. Поддерживаемый папством во всех своих начинаниях, орден быстро рос. Через 30 лет число премонстрантских общин дошло до ста, а в 1230 г. их насчитывалось уже больше тысячи. К этому времени премонстрантские общины имелись уже не только во Франции, но и в Германии, Англии, Венгрии, Испании и Италии [3].

Уподобляясь цистерцианцам как по внешней структуре своего ордена, так и по образу своей жизни, премонстранты в то же самое время до некоторой степени отличались от них по своим непосредственным задачам. И хотя они превратились потом в орден чисто монашеский, но на первых порах своего

[1] Heloissae Epistola 2 ad Petrum Abaelardum. Migne, PL, t. 178, col. 181.

[2] См. главу III данной работы — «Реакционность программы и деятельности «теократической партии» во Франции».

[3] Gesta Bartholomaei Laudunensis episcopi; ex lib. III. Hermanni monachi De miraculis Mariae Laudunensis. Rec. des Hist., t. XIV, p. 340, 344; Histoire littéraire de la France, t. XI, p. 246.

существования они стремились не к укреплению черного духовенства, а, как они говорили, к «очищению» белого и, создавая общины уставных каноников, вели активную проповедь среди мирян. Отделенные от последних не столь резкой гранью, как черное духовенство, последователи Норбера, или, как их называли, белые каноники, принесли католической церкви большую пользу, ибо комбинируя их усилия с деятельностью чисто монашеских орденов, эта церковь приобретала тем самым дополнительное средство воздействия на народные массы. Вот почему, стремясь ликвидировать распространившуюся в Антверпене ересь ткачей, известную под наименованием ереси Танхельма, церковь использовала прежде всего премонстрантов, и не только послала туда самого Норбера (1124 г.), но и основала в Антверпене для борьбы с этой ересью специальное общежитие белых каноников [1]. Папство высоко оценило заслуги Норбера перед церковью. В 1126 г. он получил магдебургское архиепископство, а после смерти был канонизирован.

Считая Норбера, как и Бернара, оплотом католичества и именуя его апостолом, церковь настойчиво и неутомимо пропагандировала всевозможные чудеса, якобы им совершавшиеся [2]. Для Абеляра же и его учеников эти пропагандировавшиеся церковью «чудеса» служили мишенью для всевозможных насмешек.

Наиболее важной с точки зрения того, как Абеляр относился к Норберу, являлась проповедь, посвященная Иоанну Крестителю и, повидимому, произнесенная Абеляром перед монахами монастыря св. Гильдазия, куда он укрылся, как мы увидим далее, бежав из Шампани [3].

Осуждая в этой проповеди богатство и роскошную жизнь монахов, Абеляр с еще большим негодованием говорил о таких представителях черного духовенства, которые, покинув уединение ради толпы, стремятся поразить ее мнимым даром чудес, подобно тому, как до этого они поражали ее своей мнимою благочестивостью. Они, говорил Абеляр, благословляют чашу больного и совершают таинство преломления хлеба для того, чтобы съевший его больной выздоровел. Они прикасаются к членам больного и запечатлевают на них знаки

---

[1] Ex vita Norberti auctore canonico praemonstratensi coaevo. Rec. des Hist., t. XIV, p. 230; Histoire littéraire de la France, t. XI, p. 246.

[2] Gesta Bartholomaei Laudunensis episcopi. Rec. des Hist., t. XIV, p. 344; Fragmentum ex historia canonizationis Godehardi. Ibidem, p. 237; Ex vita Norberti... Ibidem, p. 229; Ex vita Alberonis Trevirensis archiepiscopi. Ibidem, p. 352.

[3] Petri Abaelardi Sermo 33 De sancto Ioanne Baptista. Migne, PL, t. 178, col. 582—607.

для того, чтобы прекратить страдания заболевшего. Они дерзают лечить хворающих лихорадкою (если только последние не больны тяжело) и, давая им что-либо в пище или питье, для того чтобы их вылечить, произносят затем молитвы. При этом они полагают, продолжал Абеляр, что если выздоровление в самом деле последует, то оно обязательно будет приписано их собственной «святости»; если же не последует, то это будет отнесено за счет недостаточной веры больного. Выразив, таким образом, свое отношение к монашеским «чудесам», Абеляр обращался затем к главному: «Перейду к более важному, а именно к тому наибольшему чуду воскрешения мертвых, которое также было тщетно испытано. Ведь на это недавно дерзнули Норбер и Фарзит, его соапостол, о чем мы узнали с изумлением и над чем мы посмеялись. Простершись перед лицом народа, они оба молились в течение долгого времени, а когда, обманувшись в своей дерзости, смущенные, отказались от своего намерения, то начали бесстыдно поносить народ за то, что неверие его воспрепятствовало их молитве и их твердой вере. О, хитрость опрометчивых! О, ничего не стоящее оправдание людей, не заслуживающих извинения! Иногда в подобных случаях они и могут обмануть некоторых, но, как гласит истина, нет ничего тайного, что не стало бы явным» [1].

Легко вообразить, какое озлобление должны были вызвать подобные заявления Абеляра у всех почитателей «новых апостолов», тем более, что все это говорилось публично и Абеляр не скрывал имен тех, кого он высмеивал. Нетрудно представить себе и то, какими эпитетами награждал Абеляр этих «новых апостолов» уже не в публичных своих выступлениях, а в частных беседах с учениками.

Точных данных о том, знал ли Норбер о подобного рода высказываниях Абеляра, не сохранилось. Не сохранилось сведений и о том, встречался ли Норбер с Абеляром лично и знал ли Норбер о существовании школы в долине реки Ардюзоны. Но принимая во внимание то, что, во-первых, Норбер был тесно связан с Варфоломеем — епископом Лана, являвшимся близким другом Ансельма Ланского, во-вторых, что

---

[1] «Ad majora veniam, et summa illa miracula de resuscitandis quoque mortuis inaniter tentata. Quod quidem nuper praesumpsisse Norbertum, et coapostolum ejus Farsitum mirati fuimus, et risimus: qui diu pariter in oratione coram populo prostrati, et de sua praesumptione frustrati, cum a proposito confusi deciderent, objurgare populum impudenter coeperunt, quod devotioni suae et constanti fidei infidelitas eorum obsisteret. O, calliditas incautorum! O, excusatio frivola inexcusabilium! Aliquos aliquando in talibus, decipere possunt, sed, juxta veritatis assertionem, nihil occultum quod non reveletur». Petri Abaelardi Sermo 33. Migne, PL, t. 178, col. 605.

первые премонстранты вышли из школы Рауля — брата Ансельма Ланского, и, наконец, что главный монастырь Норбера находился вблизи и от Реймса, где обитали враги Абеляра — Лотульф и Альберик, и от ардюзонской колонии, созданной Абеляром, можно не сомневаться в том, что имя магистра «свободных искусств», осужденного церковью, было Норберу прекрасно известно. Вот почему нас нисколько не удивляет то обстоятельство, что, говоря о преследовавших его в Параклете врагах, Абеляр называл не только Бернара Клервоского, но и Норбера. Видный член католической иерархии, неустанно боровшийся всю свою жизнь за осуществление теократической программы, Норбер, как и Бернар, был непримиримым врагом Абеляра.

«Разъезжая по свету и проповедуя,— говорил Абеляр о Норбере и о Бернаре,— они нападали на меня без стыда и без жалости, и сумели на время сделать меня неназистным не только церковным, но и светским властителям. И они распространяли о моей вере и о моей жизни настолько дурную славу, что от меня отвернулись даже самые лучшие мои друзья. Те же, которые сохранили ко мне свою прежнюю любовь, из-за страха перед ними стали скрывать ее всякими способами» [1].

Можно не сомневаться в том, что в борьбе с Абеляром Бернар и Норбер действовали по заранее согласованному плану, ибо, будучи связаны друг с другом не только общностью интересов, но и личной дружбой, они неизменно оказывали друг другу поддержку во всех мероприятиях, которых требовали интересы воинствующей церкви.

В письме к своему ближайшему другу епископу Шартра Готфриду (1128 г.) Бернар говорил о Норбере следующее: «Я видел его несколько дней тому назад, и я удостоился выслушать из его уст, этой небесной свирели, весьма многое». А спустя 20 лет, в письме к аббату ордена премонстрантов, Бернар писал о том, что с Норбером его соединяли всегда нерушимые узы и подлинная, непреходящая любовь [2].

Инициатором нападения на Абеляра, несомненно, являлся Бернар Клервоский. Близкий друг Альберика Реймского, он не мог не знать об осуждении Абеляра на Суассонском соборе

[1] «Hi praedicando per mundum discurrentes, et me impudenter quantum poterant corrodentes, non modicum tam ecclesiasticis quibusdam quam saecularibus potestatibus contemptibilem ad tempus effecerunt, et de mea tam fide, quam vita adeo sinistra disseminaverunt, ut ipsos quoque amicorum nostrorum praecipuos a me averterent, et qui adhuc pristini amoris erga me aliquid retinerent, hoc ipsi modis omnibus metu illorum dissimularent». Petri Abaelardi Historia calamitatum... Migne, PL, t. 178 col. 164.

[2] Bernardi Epistola 56 ad Gaufridum Carnotensem episcopum. Migne, PL, t. 182, col. 162; Epistola 38 ad Theobaldum comitem. Ibidem, col. 145—146; Epistola 253 ad abbatem de Praemonstrato. Ibidem, col. 458.

и, разумеется, весьма пристально следил за дальнейшей деятельностью осужденного. Делать это Бернару Клервоскому было очень легко, ибо монастырь Клерво, основанный им в долине реки Об (1115 г.) и относившийся к епархии Лангра, находился недалеко от возникшего близ Труа Параклета. При этом задачи, которые ставил перед собою Бернар, основавший Клерво, находились в таком очевидном противоречии с теми замыслами, которые вдохновляли Абеляра при создании им ардюзонской колонии, а жизнь клервоских монахов так резко отличалась от жизни школяров Параклета, что Бернар Клеровский не мог примириться с ее существованием.

В самом деле ардюзонская колония возникла там, куда привел Абеляра случай, ибо, искавший спокойствия после того, что произошло с ним на Суассонском соборе, он надеялся найти его в уединении. Таким образом, оставление монастыря Сен-Дени и удаление Абеляра в «пустынь», объяснявшееся исключительно личными мотивами, воспринимались церковью только как бегство от монашеской дисциплины. Наоборот, основанный цистерцианцами монастырь Клерво возник в епархии Лангра совсем не случайно. Удаление группы цистерцианских монахов, руководимых Бернаром, из аббатства Сито и поселение их в уединенной долине реки Об отвечали самым непосредственным интересам церкви, стремившейся подчинить своему влиянию еще недостаточно освоенные ею области и планомерно создававшей там монастыри.

Образ жизни клервоских монахов точно так же решительно отличался от образа жизни учеников Абеляра. В то время, как первые заявляли о том, что единственной причиной их жизни в «пустыне» являлась «любовь к Христу» [1], ученики Абеляра не скрывали того, что они соглашались переносить добровольную нищету только ради лекций прославленного учителя. Посещение этих лекций, их запись и их обсуждение, а также диспуты, являвшиеся необходимой составной частью тогдашнего метода обучения, все это, наряду со всевозможными хозяйственными заботами, обработкой полей и постройкой жилищ, отнимало подавляющую часть времени у школяров Параклета и заставляло их жить деятельной и в то же время очень шумной жизнью. В противоположность Клерво, добродетель молчания в Параклете никем не ценилась, и поэтому даже с чисто внешней стороны колония Абеляра резко отличалась от клервоского монастыря, где среди дня, как вы-

[1] Bernardi vita prima. Liber primus auctore Guillelmo olim Sancti Theodorici prope Remos abbate, tunc monacho Signiacensi. Migne, PL, t. 185, col. 241—242.

ражался биограф Бернара, царило «молчание глубокой ночи, прерываемое лишь звуком работ или молитвами братии»[1].

Разница между ардюзонской колонией и монастырем Клерво, отличавшимися друг от друга и по своему происхождению, и по своим целям, и по своей внутренней организации, являлась конкретным и осязательным выражением тех глубоких противоречий, которые разделяли Бернара и Абеляра и вызывали ожесточенную борьбу между ними. Создание новой школы учителем, только что осужденным на церковном соборе, рассматривалось «теократической партией» как прямой вызов церкви.

В скупых, но весьма выразительных словах описывал Абеляр то чувство страха и полной растерянности, которое охватило его, когда он узнал о враждебных по отношению к нему действиях «новых апостолов». Всякий раз, отмечал он, когда, находясь в Параклете, он слышал о созыве того или иного собрания духовных лиц, он был уверен, что это собрание созывается лишь для его осуждения. «В оцепенении, я ожидал как бы внезапного удара молнии, что меня вот-вот потянут на собор, как нечестивца, еретика или отступника»[2],— писал он в «Истории бедствий». И вот тут-то, в поисках выхода из создавшегося положения, он начал обдумывать замысел о бегстве из христианского мира.

Об этом весьма любопытном проекте мы узнаем из той же «Истории бедствий». Одному только богу известно, писал там Абеляр, как часто и в какое великое отчаяние впадал он в те тревожные дни, ожидая расправы, и сколь часто он помышлял о том, чтобы переселиться к «неверным» и, уплачивая им некую дань, мирно жить у «врагов Христа». «Я надеялся,— продолжал он,— что они отнесутся ко мне тем более благосклонно, чем менее они будут видеть во мне христианина из-за приписываемой мне вины, и в силу этого будут думать, что легче смогут склонить меня к своей вере»[3]. Таким образом, из этого важнейшего отрывка мы узнаем не только о том, что Абеляр хотел бежать от христиан к мусульманам и мечтал о вполне мирном и дружеском с ними сожительстве, но и о том, что он надеялся найти у последних тем более теплый прием, чем более сильным гонениям он сам подвергался со стороны католической церкви.

---

[1] Bernardi vita prima. Liber I. Migne. PL, t. 185, col. 248.

[2] «Stupefactus illico quasi supervenientis ictum fulguris, exspectebam, ut quasi haereticus aut profanus in conciliis traherer, auf synagogis». Petri Abaelardi Historia calamitatum... Ibidem, t. 178, col. 134.

[3] «Quos tanto interge propitios me habiturum credebam, quanto me minus christianum ex imposito mihi crimine suspicarentur, et ob hoc facilius ad sectam suam inclinari posse crederent». Ibidem.

Очень важно отметить, что мысль о бегстве из христианского мира и о возможности найти надежный приют у мусульман, возникла у Абеляра как раз в ту эпоху, когда папство настойчиво призывало всех христиан к беспощадной борьбе с «неверными» и выступала как вдохновитель всего крестоносного движения. Успешное завершение первого крестового похода было еще у всех в памяти, а крестоносные государства на Востоке, которые могли существовать только в постоянной борьбе с тюрками-сельджуками, требовали все новых и новых подкреплений. Открыто высказывавшаяся Абеляром терпимость по отношению к врагам христианской церкви, в то время как эта церковь вела непрерывную антимусульманскую пропаганду, не могла не рассматриваться представителями «теократической партии» как прямая измена их делу и неизбежно должна была привести к новому осуждению Абеляра [1].

Расправа с Абеляром могла наступить значительно раньше, если бы Абеляр не получил неожиданного известия о том, что он избран аббатом монастыря св. Гильдазия. И он принял это предложение (исходившее от братии монастыря и подтвержденное герцогом ваннским, повидимому, прельщенных его прежней известностью), хотя, как он сам писал, он никогда бы не согласился этого сделать, если бы не желал избежать тех притеснений, которые ему приходилось претерпевать в Параклете. Ведь Бретань, замечал Абеляр, была страной варварской, и наречия, на котором разговаривало ее население, он не знал. Но так как дальнейшее его пребывание в Параклете становилось все более опасным, то он решил воспользоваться представившимся ему случаем и попытаться избегнуть, хотя бы отчасти, коварных происков своих могущественных врагов (1126 г.).

Однако спокойствия Абеляр не нашел и в Бретани. Абсолютно неприспособленный к роли руководителя монастыря, он очень скоро вступил во враждебные отношения со всей братией. Оценивая позднее свой переезд в Бретань, Абеляр писал, что он поступил подобно человеку, который в ужасе перед грозящим ему мечом бросается в бездну и, избегая на мгновение одной смерти, обретает другую. «Так и я,— говорил он,— бросился от одной опасности к другой», ибо «зависть французов изгнала меня на Запад, подобно тому, как зависть римлян изгнала Иеронима на Восток» [2]. Так в последний раз на страницах «Истории бедствий» появляется слово «зависть»,

[1] О вторичном осуждении Абеляра церковью см. главу VII — «Вторичное осуждение Абеляра на Сансском соборе 1140 г.»

[2] «Sicque me Francorum invidia ad Occidentem, sicut Hieronymum Romanorum expulit ad Orientem». P e t r i A b a e l a r d i Historia calamitatum... Migne, PL, t. 178, col. 165.

употребляемое здесь Абеляром уже в отношении наиболее видных и сильных представителей «теократической партии» во Франции.

Ардюзонская школа была закрыта, и тем самым задача, которую ставил перед собой Бернар на этом этапе борьбы с Абеляром, разрешена. Воспоминания Абеляра о Суассонском соборе и о последовавших затем преследованиях, которым он подвергался со стороны двух «апостолов», были настолько сильны, что вернуться в Париж из Бретани, куда он так поспешно бежал, он осмелился лишь через десять лет (1136 г.). Таким образом, те связи, которые установились между осужденным церковью учителем и его многочисленными учениками в предшествующий период его деятельности и которые больше всего беспокоили католическую церковь, были на долгое время прерваны. Поэтому можно сказать, что первое столкновение Абеляра с Бернаром Клервоским окончилось несомненной победой последнего. И как бы Бернар ни отрицал впоследствии своего деятельного участия в ликвидации ардюзонской школы, и как бы он ни утверждал, что до сообщения Гильома — аббата монастыря Сен-Тьерри (в 1139 г.) — он не знал ничего о заблуждениях Абеляра, мы не можем поверить этому, как не можем не видеть в закрытии ардюзонской колонии непосредственного результата усилий Бернара Клервоского.

Заявление Абеляра о том, что главными врагами его ардюзонской школы являлись Норбер и Бернар, имеет значительно больший вес, чем слова отрицавшего это Бернара, ибо Абеляр говорил об этом в тот период своей жизни в Бретани (1126—1136 гг.), когда он не знал и никак не мог знать о той роли, которую впоследствии сыграл Бернар Клервоский на соборе в Сансе. Утверждение же Бернара о том, что до 1139 г. он никогда не сталкивался с Абеляром и ничего не ведал о его ереси, было сделано им лишь незадолго до Сансского собора, на котором Бернар выступал уже в роли главного обвинителя Абеляра.

О сознательной лжи Бернара Клервоского в этом смысле свидетельствует и его вмешательство в дела Параклета, переданного Абеляром Элоизе и превращенного последней в женский монастырь. Посетив Параклет и заметив там новшества, введенные Абеляром в церковные службы, Бернар выразил Элоизе свое крайнее недовольство и получил в ответ на это от Абеляра обширное послание. Все это происходило задолго до Сансского собора[1]. Кроме того известно, что не позже

[1] Petri Abaelardi Historia calamitatum... Migne, PL, t. 178, col. 168—169; 170—171; 174; Epistola 10 ad Bernardum Clarae-Vallensem abbatem. Ibidem, col. 335—344; C. Rémusat. Abélard, t. I, p. 126—127.

января 1131 г. состоялась встреча Бернара и Абеляра, хотя никаких подробностей относительно этой встречи до нас не дошло [1].

Таковы те факты, которые ясно показывают, что удар, нанесенный Абеляру на Сансском соборе 1140 г., подготовлялся Бернаром Клервоским уже давно и что бегство Абеляра в Бретань лишь замедлило, но никак не предотвратило созыв церковного собора, которого Абеляр опасался еще в Параклете и на котором он был вторично осужден католической церковью.

---

[1] Ex Chronico Mauriniacensi auctoribus Teulfo et aliis ejusdem loci monachis. Rec. des Hist., t. XII, p. 80.



Глава VII

ВТОРИЧНОЕ ОСУЖДЕНИЕ АБЕЛЯРА НА САНССКОМ СОБОРЕ 1140 г.

ВЫСТУПЛЕНИЕ АБЕЛЯРА В СВОЮ ЗАЩИТУ НАКАНУНЕ СОБОРА В САНСЕ (АВТОБИОГРАФИЯ АБЕЛЯРА И ЕЕ ЗНАЧЕНИЕ)

О пребывании Абеляра в Бретани сохранилось мало сведений: только то, что рассказано в его автобиографии. Абеляр не скрывал, что он принял аббатство лишь в надежде избавиться от вражды и коварства двух «новых апостолов» и от опасностей, угрожавших ему в Параклете. Абсолютно не помышляя о какой-либо миссионерской деятельности в этой варварской, как он называл ее, стране, Абеляр откровенно писал, что он уехал в Бретань с одной целью — укрыться там от Бернара Клервоского. Абеляр называл жизнь бретонских монахов гнусной и распущенной и утверждал, что изгнанный «завистью французов» на Запад, он попал в руки христиан, несравненно более жестоких и скверных, нежели язычники.

Земли монастыря св. Гильдазия, в который попал Абеляр, были захвачены местными феодалами, и монахи несли в их пользу различные повинности. В монастыре господствовал полный беспорядок: заботясь только о личном имуществе и о том, чтобы так или иначе обеспечить своих «жен» и детей, монахи воровали, указывал Абеляр, тащили все, что попадало им под руку, и не желали подчиняться никакой дисциплине. Мы не знаем, какие мероприятия попытался осуществить Абеляр для того, чтобы наладить порядок в монастыре. Совершенно ясно одно, что трудно было бы отыскать человека, наименее приспособленного для этой цели, чем философ, бежавший из Параклета. Показав себя с первых же дней пострижения неспособным переносить монастырскую дисциплину, Абеляр, разумеется, не хотел, да и не мог бороться за «очищение нравов» бретонских монахов.

«Я был уверен,— признавался он сам, говоря о монахах св. Гильдазия,— что если я попытаюсь принудить их к соответствующей уставу жизни, которую они приняли в силу обетов, я лишусь своей собственной жизни» [1]. И вот мучимый неразрешимой дилеммой, как «охранить свое тело» от покушений со стороны своей собственной братии и в то же время «не погубить свою душу», пренебрегая обязанностями аббата, Абеляр, как он писал, проводил дни и ночи в волнении и, не имея уже перед собою земли для дальнейшего бегства, пребывал в постоянном отчаянии. Далее мы увидим, что эта дилемма, казавшаяся самому Абеляру на первый взгляд совершенно неразрешимой, была очень скоро разрешена им, и притом в пользу «тела».

Весьма характерным для настроения Абеляра в этот период являлись его горькие сожаления о невозможности найти учеников в столь варварской стране и отдаться своим любимым занятиям. «Со скорбью,— писал он,— я размышлял о том, сколь бесполезную и жалкую жизнь я веду и сколь бесплодно живу я, как для себя, так и для других» [2]. Немудрено, что, рассматривая свою деятельность в качестве аббата монастыря св. Гильдазия, как жалкую и бесполезную, и предаваясь постоянным воспоминаниям о покинутой им ардюзонской школе, Абеляр все сильнее враждовал с собственной братией и все чаще и чаще начинал помышлять о бегстве из управляемого им монастыря.

Рассказывая об этом периоде своей жизни, Абеляр писал, что сатана воздвиг на него гонения и что он не находит себе места, где мог бы спокойно жить, но блуждает по свету, подобно проклятому Каину. Его непрерывно терзают извне нападения, а внутри страхи, ибо вражеское насилие угрожает ему телесною опасностью. В самом монастыре, среди своих «духовных детей», ему постоянно приходится иметь дело с их жестокими и коварными замыслами, так что, спасаясь от покушений со стороны братии, он вынужден был отказаться от посещений капитула, скрываться в своей келье и внимательно следить за пищей и питьем. Он рассказывал далее о том, что однажды монахи св. Гильдазия попытались отравить его «святыми дарами», а в другой раз, когда он отправился в Нант (для того чтобы навестить там больного графа), подкупили его слугу, положившего яд в его пищу. «По божьему соизволению», говорил Абеляр, он сам не коснулся отравлен-

---

[1] «Certum quippe habebam, quod si eos ad regularem vitam quam professi fuerant, compellere tentarem, me vivere non posse». Petri Abaelardi Historia calamitatum... Migne, PL, t. 178, col. 166.

[2] «Considerebam et plangebam quam inutilem et miseram vitam ducerem et quam infructuose tam mihi quam aliis viverem». Ibidem, col. 167.

ной еды, но один из монахов, приехавший в Нант вместе с ним, отведал ее и немедленно умер. И, если бы братия монастыря, говорил Абеляр в заключение, узнала о том, что он намеревался куда-либо поехать, она подкупила бы наемных убийц для того, чтобы его уничтожить [1]. Тот же страх смерти от рук своих «духовных сынов» сквозил и в посланиях Абеляра к Элоизе [2].

Но имели ли эти жалобы реальные основания? Мы полагаем, что не совсем, ибо даже после того, как Абеляр покинул монастырь св. Гильдазия, он продолжал считаться его аббатом. Новый аббат монастыря св. Гильдазия был избран лишь после того, как Абеляр умер [3], хотя и бегство последнего из монастыря и особенно решения Сансского собора 1140 г. создавали весьма удобный предлог для такого переизбрания. Конечно, доля истины в словах Абеляра имелась, и монахи монастыря св. Гильдазия, повидимому, действительно относились к нему враждебно, но все же картина, которую он нарисовал в «Истории бедствий», представляется мало правдоподобной. Постоянные заговоры монахов и покушения на его жизнь существовали, конечно, лишь в воображении Абеляра, а самый рассказ его о всех этих «ужасах» свидетельствовал не столько о том, что происходило в действительности, сколько о его желании оправдать свое бегство из монастыря. Монашество оставалось для Абеляра всегда лишь внешней формой его существования. Вот почему, враждуя со своей собственной паствой, он предпочел бежать из монастыря, покинув своих «духовных детей» на произвол судьбы, нежели оставаться там, где ему угрожала действительная или мнимая опасность. «При помощи некоего знатнейшего сеньера я едва спасся от них, помышлявших уже не об отраве, а о том, чтобы перерезать мне горло» [4]. Так писал Абеляр о своем бегстве, чтобы оправдать себя в глазах современников.

Это все, что мы знаем о сравнительно кратковременном пребывании Абеляра в монастыре св. Гильдазия. Никаких других данных о пребывании Абеляра в этом монастыре у нас нет. Неизвестно и то, когда и куда он бежал и в каком именно месте Бретани написал свою знаменитую автобиографию [5].

---

[1] Petri Abaelardi Historia calamitatum... Migne, PL, t. 178, col. 179.

[2] Petri Abaelardi Epistola 5. Ibidem, col. 203.

[3] Ex Chronico Ruyensis coenobii in collectione ecclesiae Nannetensis reperto. Rec. des Hist., t. XII, p. 568.

[4] «Quos jam quidem non de veneno, sed de gladio in jugulum meum tractantes cujusdam proceris terrae conductu vix evasi». Petri Abaelardi Historia calamitatum... Migne, PL, t. 178, col. 180.

[5] Какие еще произведения были написаны Абеляром за время его пребывания в Бретани, нам неизвестно. Правда, французский исследова-

Автобиография Абеляра представляет очень большой интерес для исследователя, ибо как никакое другое произведение она позволяет судить о том, каковы были действительные мысли и чувства Абеляра во вторую половину его жизни.

Не менее важно значение автобиографии Абеляра и для понимания причин той борьбы, которую «теократическая партия» вела с магистрами нецерковных школ. Раскрывая перед читателем душевный мир человека, гонимого и преследуемого католической церковью на протяжении всей его жизни, «История бедствий» является поистине уникальным произведением.

Написанная Абеляром уже после его бегства из монастыря св. Гильдазия и пересланная им затем во Францию, «История бедствий» сыграла значительную роль в событиях, предшествовавших Санскому собору 1140 г. Объединив, с одной стороны, учеников и последователей Абеляра, она в то же самое время вызвала сильное волнение в стане его врагов и заставила их ускорить подготовку нового церковного судилища.

Пребывание Абеляра в монашестве в течение более чем 10 лет, как это видно из его автобиографии, ни в чем не изменило его прежнего умонастроения. И это не было случайностью, ибо причины, по которым Абеляр решил отказаться от мира, не имели ничего общего с религиозными мотивами. Описывая в «Истории бедствий» свои блестящие успехи в качестве магистра диалектики в годы, предшествовавшие его вступлению в монастырь, Абеляр замечал, что слава единственного в мире философа обеспечила ему в эти годы большие денежные доходы и облегчила ему путь к гордыне и сластолюбию. От этих болезней, говорил Абеляр, его избавила лишь божественная милость, но избавила его вопреки его собственному желанию [1]. Столь же определенно Абеляр выражал-

---

тель Шарль Ремюза́, занимавшийся Абеляром, замечает в своей монографии, что за время пребывания Абеляра в Бретани (и до и после его бегства из монастыря св. Гильдазия) он написал или отредактировал свои главные сочинения: «Диалектику», которую Ремюза́ называет итогом философских занятий Абеляра, трактат «О родах и видах», систематически излагающий его концептуалистическую точку зрения, небольшой трактат «О понятиях», «Введение в теологию», «Да и Нет», «Христианскую теологию» и, наконец, «Этику» или трактат «Познай самого себя» (см. C. Rémusat. Abélard, t. I, p. 169—170). Однако, высказывая подобное мнение, сам Ремюза́ оговаривается, что это только его гипотеза, ибо каких-либо достоверных данных на этот счет у него не имеется.

[1] «...utriusque morbi remedium mihi gratia, licet nolenti, contulit». Petri Abaelardi Historia calamitatum... Migne, PL, t. 178, col. 126; Petri Abaelardi. Epistola 5. Ibidem, col. 207.

ся и в том месте своей автобиографии, где он рассказывал о личной катастрофе, признаваясь, что «пережитое им потрясение привело его в столь жалкое состояние, что он был вынужден искать убежища за монастырскими стенами скорее из-за стыда, нежели ради благочестия»[1]. А Элоиза, вспоминая о том впечатлении, которое произвело на нее чтение автобиографии Абеляра, писала, что все строки «Истории бедствий», посвященные печальному повествованию о его пострижении, написаны горькой полынью и желчью[2].

Еще яснее о вынужденном принятии монашеских обетов Абеляром свидетельствовало дальнейшее его поведение. Достаточно внимательно перечитать «Историю бедствий» для того, чтобы стало понятно, что и в монастыре Абеляр продолжал себя чувствовать совсем не монахом, а все тем же прославленным школьным магистром, каким он являлся до этого.

Так, вспоминая о прежнем, он не уставал перечислять все свои и большие и малые успехи и не жалел слов для изображения своей мирской славы. Не скупясь на всевозможные похвалы самому себе, он высказывал их не только от собственного имени, но и от имени своих друзей, учеников и даже противников. Все содержание «Истории бедствий» показывает, что, став монахом, Абеляр не только не раскаялся в обуявшей его некогда гордыне, но напротив, описывая свою жизнь, боялся пропустить хотя бы самый незначительный факт, способный увековечить его славу в глазах потомков.

Называя себя одаренным особою восприимчивостью[3], он на первой же странице автобиографии заявлял о том, что оказался крайне способным к науке с самого детства[4]. А рассказывая о начале своей преподавательской деятельности, замечал, что молва о его лекциях по философии почти сразу же заглушила прежнюю славу не только его сотоварищей, но и его учителей[5]. Абеляр называл себя владыкою в области

---

[1] «In tam misera me contritione positum confusio, fateor, pudoris potius quam devotio conversionis ad monasticorum latibula claustrorum compulit». Petri Abaelardi Historia calamitatum... Migne, PL, t. 178, col. 136.

[2] Heloissae Epistola 2 ad Petrum Abaelardum. Ibidem, col. 181.

[3] Petri Abaelardi Historia calamitatum... Ibidem, col. 114.

[4] Абеляр повторял и в письме к Элоизе о дарованном ему богом таланте к научным занятиям. Petri Abaelardi Epistola 5 ad Heloissam. Ibidem, col. 208.

[5] Petri Abaelardi Historia calamitatum... Ibidem, col. 117.

людей, но и прямо называл отцов собора лживыми обвинителями, осудившими невинного. Он рассматривал свое заключение в монастырь св. Медарда, как заключение в тюрьму [1], вспоминал о том, с какой желчью в сердце он неистово порицал тогда самого бога и, нисколько не осуждая себя за это, указывал, что считает решения Суассонского собора жестокими и незаслуженными [2]. Нетрудно представить себе то возмущение, которое должно было вызвать подобное отношение Абеляра к церковному приговору со стороны католического клира.

Не меньшее возмущение со стороны церковных иерархов должны были вызвать и те резко отрицательные характеристики, которые были даны в автобиографии Абеляра его противникам. Рассказывая историю своих бедствий, Абеляр не забыл упомянуть ни об одном из своих столкновений с церковными ортодоксами и самым старательным образом изложил все перипетии борьбы и с Гильомом из Шампо, и с Ансельмом Ланским, и с учениками последнего, и с Бернаром Клервоским, и со своими «собратьями»-монахами. Неизменно изображая своих противников глупыми и корыстными, мелочными и невежественными, он доказывал, что являлся лишь жертвою их интриг и их зависти. Абеляр рассказывал о том, какие усилия употреблял Гильом из Шампо для того, чтобы не позволить ему открыть школу в Париже [3], какими низкими методами пользовался при этом Гильом и какой черной завистью мучился он при виде успехов своего бывшего ученика [4]. В таком же издевательском тоне Абеляр писал о богослове Ансельме Ланском, уподобляя его бесплодной смоковнице. Он рассказывал о его грубости и завистливости и утверждал, что этот уважаемый церковью старец своей славой был обязан не достоинствам памяти или ума, а лишь своей долголетней преподавательской практике [5]. Абеляр называл учеников Ансельма коварными и невежественными, смеялся над их высокомерием и осуждал беспомощность и робость их мысли [6]. Он возмущался их нежеланием слушать доводы разума и их стремлением опираться всегда и во всем на церковные «авторитеты» и старательно подчеркивал слабость своих противников в теоретических спорах, как правило,

---

[1] Petri Abaelardi Historia calamitatum... Migne, PL., t. 178, col. 150—151.
[2] Ibidem, col. 151—153.
[3] Ibidem, col. 116.
[4] Ibidem, col. 116, 120.
[5] Ibidem, col. 123—124, 125.
[6] Ibidem, col. 124—125.

изображая их безграмотными интриганами[1]. Он с удовольствием отмечал невежество папского легата Конона[2], выступавшего на Суассонском соборе, равно как и невежество братии тех монастырей, в которых ему пришлось жить[3]. На всем протяжении автобиографии он ни разу не вспомнил о монашеском «смирении» и писал о своих бывших врагах с той же страстной ненавистью, с которой он некогда с ними сражался.

Высокое представление Абеляра о собственной личности и его привычка к совсем иному образу жизни определяли его нетерпимое отношение к монашеской дисциплине. По сравнению с прошлым, монастырская жизнь представлялась ему невыносимой обузой, и, описывая свое пребывание за монастырскими стенами, он неизменно изображал его самыми мрачными красками. История его монашества являлась, в сущности говоря, историей его постоянных усилий избавиться от пребывания в том или ином монастыре. Едва лишь «отрекшись» от мира, он почти тотчас же покинул монастырь Сен-Дени для того, чтобы возобновить преподавательскую деятельность[4]. Попав после этого по приговору Суассонского собора в монастырь св. Медарда, он постарался оттуда вырваться[5]. В монастыре Сен-Дени, куда он затем вернулся после кратковременного пребывания в чужом аббатстве, он опять-таки провел только несколько месяцев. С чувством гордости и удовлетворения рассказывал Абеляр в автобиографии о том, какой широкой славой пользовалась основанная им после этого ардюзонская школа и каким спокойствием он наслаждался, окруженный своими учениками и отдавшись любимым занятиям, до тех пор, пока Норбер и Бернар не принудили его к бегству из Параклета[6]. Чем окончилось его пребывание в монастыре св. Гильдазия, нам уже известно. Таким образом, став монахом в 1119 г. и прожив после этого еще 23 года, Абеляр находился в монастырях лишь в течение нескольких лет, тогда как все остальное время он вел обычный для магистра «свободных искусств» образ жизни, занимаясь преподаванием и литературным трудом. Вместе с тем, повествуя о годах, проведенных им в монастырях Сен-Дени, св. Медарда и св. Гильдазия, Абеляр неизменно подчеркивал, что это были самые тяжелые для него годы, и упорно противопоставлял бесполезной монашеской жизни свою плодотворную

[1] Petri Abaelardi. Historia calamitatum... Migne, PL, t. 178, col. 144—149.
[2] Ibidem, col. 150.
[3] Ibidem, col. 136, 154—155, 165—168, 174, 179—180.
[4] Ibidem, col. 137—138.
[5] Ibidem, col. 150—153.
[6] Ibidem, col. 159—163.

педагогическую деятельность вне монастырских стен. Подобные заявления Абеляра вызывали острую злобу представителей «теократической партии». Еще бо́льшую злобу с их стороны вызывали те рассуждения Абеляра в автобиографии о вере и разуме, церковных «авторитетах» и светском знании, которые мало чем отличались от рассуждений в его трактате, сожженном на Суассонском соборе.

Нельзя верить тому, чего не понимаешь, и смешно видеть, как человек проповедует другим то, чего ни он сам, ни те, которых он желает научить, не в состоянии постигнуть, писал Абеляр в «Истории бедствий», утверждая, что только философские доводы способны внушить человеку понимание, если он не хочет ограничиваться произнесением пустых слов [1].

Неустанно подчеркивая значение античной литературы и философии [2] и много раз повторяя, что сам он является верным последователем Аристотеля, Абеляр восхвалял непрерывно всех древних философов не только за исключительность их ума, но и за необычайную чистоту их нравов [3]. Ведь то, что у христиан, говорил Абеляр, должны были бы совершать те, которые называют себя монахами, то у язычников делали философы, поступавшие так из-за любви к философии, ибо у всех народов — и у язычников, и у иудеев, и у христиан — всегда были такие люди, которые отличались от остальных своей верою, нравственностью и особою строгостью правил [4]. Они понимали, что философия требует безраздельной любви от всех тех, кто желает отдаться ее изучению, ибо, писал Абеляр ссылаясь на Сенеку, философией нельзя заниматься лишь в свободное время. Для овладения этой наукой недостаточно всей человеческой жизни [5].

Характерно, что, восхваляя античных философов на протяжении всей автобиографии, Абеляр (так же как и в сожженном трактате) ни разу не вспомнил ни об одном из христианских «святых и мучеников». Это значит, что пребывание Абеляра в монашестве не изменило его прежних представлений об античности.

---

[1] Petri Abaelardi Historia calamitatum... Migne, PL, t. 178, col. 140—143.

[2] См. ссылки Абеляра на Пифагора (col. 132), Сократа (col. 132), Феофраста (col. 130), Сенеку (col. 131), Цицерона (col. 131), Иосифа Флавия (col. 131), Порфирия (col. 119), Ювенала (col. 178), Лукана (col. 123—124; 136), Овидия (col. 120, 122), Горация (col. 148) и Квинтилиана (col. 161). См. его ссылки на греческую и римскую мифологию (col. 115, 132).

[3] Petri Abaelardi Historia calamitatum... Migne, PL, t. 178, col. 115, 119—120, 124, 126, 131.

[4] Ibidem, col. 131—132.

[5] Ibidem, col. 160—161, 131.

Весьма большой интерес в этом смысле представляет та переписка, которую вел Абеляр с Элоизой во время его пребывания в Бретани и которую необходимо рассматривать как самое непосредственное дополнение к «Истории бедствий».

Из последней мы знаем, что, передав Параклет Элоизе, Абеляр довольно часто посещал его, но, вызвав своими поездками всевозможные пересуды, был вынужден отказаться от этих посещений и прервать даже письменное общение с Элоизой [1]. Переписка между Абеляром и Элоизой возобновилась лишь после того, как Абеляр написал свою знаменитую автобиографию, которая получила широкое распространение во Франции и попала в руки к Элоизе. В своем первом письме к Абеляру Элоиза писала, что, увидев случайно «Историю бедствий» и узнав о том, кто является ее автором, она тотчас же принялась за ее чтение и отдалась ему с тем большим увлечением, чем более горячо желала воссоздать в своих мыслях образ того человека, которого она утратила в действительности. Она сообщала, что все содержание автобиографии Абеляра, или, как она выражалась, некоего утешительного письма к его неизвестному другу, произвело на нее горькое впечатление, заставило ее плакать, отчаиваться и ожидать каждодневно ужасной вести о его гибели. Она заклинала Абеляра написать, утихла ли буря, угрожавшая ему, и сделать ее соучастницей его радостей и страданий. Она напоминала Абеляру слова Сенеки о том, как приятно получать письма от отсутствующих друзей, и умоляла его исцелить те новые раны, которые он нанес ей своим жизнеописанием. Только он один, писала Элоиза далее, может ее утешить и он, конечно, обязан сделать это, потому что сама она исполняла всегда только его желания. «Призываю бога в свидетели,— говорила она,— что если бы Август, владевший всею вселенною, удостоил бы меня чести брачного союза и навеки утвердил бы за мною обладание всем миром, мне было бы более дорого и почетно называться твоей возлюбленной, чем его императрицею» [2]. Ведь будучи первым среди философов, писала Элоиза, Абеляр обладал вместе с тем двумя качествами, особенно пленяющими женщин, а именно: умением слагать любовные стихи и перелагать их на музыку. А так как в большинстве этих песен, указывала Элоиза, воспевалась и прославлялась их любовь, то скоро и сама она стала изве-

---

[1] Petri Abaelardi Historia calamitatum... Migne, PL, t. 178, col. 173—178.

[2] «...charius mihi et dignius videretur tua dici meretrix quam illius imperatrix. Heloissae Epistola 2 ad Petrum Abaelardum. Ibidem col. 185.

стна во многих странах, и женщины воспламенились по отношению к ней жгучею завистью[1]. Тем печальнее, заявляла она, ее теперешнее состояние, ибо после ее пострижения она перестала пользоваться не только личной беседой с Абеляром, но даже и утешением получать от него письма. А ведь ему хорошо известно, что, обратившись к суровой монашеской жизни совсем еще юною, она сделала это вовсе не ради благочестия, а лишь повинуясь его приказу[2]. И если она не заслужила этим никакой награды с его стороны, то сколь напрасно она наложила на себя столь тяжкое бремя, ибо, писала она, «от бога за это я не могу ожидать никакой награды, ведь, как известно, я поступила так не из любви к нему». «Бог свидетель,— заканчивала Элоиза свое послание к Абеляру,— что я нимало не усомнилась бы по твоему приказанию последовать за тобою, спешащим в царство Вулкана, или даже предшествовать тебе. Ведь не со мною была душа моя, но с тобою. И ныне, конечно, если она не с тобой, то ее нет нигде»[3].

Таково содержание первого письма Элоизы, из которого видно, что «История бедствий» Абеляра не только не вызвала в ней никакого раскаяния в ее прежних «грехах» и не заставила ощутить превосходство жизни монашеской, но напротив, напомнила о всех пережитых ею мирских радостях и пробудила горькое сожаление из-за их утраты.

Ответ Абеляра на это письмо был очень теплым. Он уверял, что причиной столь долгого его молчания была не небрежность, а его полная уверенность в мудрости Элоизы; что он не думал о том, будто ей нужна хоть какая-нибудь помощь, ибо всем хорошо известно, что силою своего примера она сама способна наставить всех тех, кто сбился с пути. Он выражал благодарность за пробужденное в Элоизе сердечное беспокойство по поводу тех опасностей, которые угрожают ему в Бретани; вспоминал о любви, окружавшей его в Параклете во время его приездов, и просил Элоизу, в случае его смерти, похоронить его там[4].

Ответ Абеляра вызвал второе письмо Элоизы, удивительное по силе выраженных в нем чувств и огромной всепокоряющей искренности. Нежно упрекая Абеляра за то, что своим утешением он лишь увеличил ее страдания и усилил те слезы, которые должен был осушить, она умоляла бога послать ей

---

[1] К сожалению, эти стихи Абеляра, слагавшиеся им, повидимому, на народном языке, до нас не дошли, и мы лишены возможности судить о его поэтическом творчестве.

[2] «Quam quidem juvenculam ad monasticae conversationis asperitatem non religionis devotio, sed tua tantum pertraxit jussio». Heloissae Epistola 2 ad Petrum Abaelardum. Migne, PL, t. 171, col. 186.

[3] Ibidem.

[4] Petri Abaelardi Epistola 3. Ibidem, col. 187—192.

кончину до смерти столь сильно любимого ею человека и заявляла, что жизнь без Абеляра явится для нее тяжелей всякой смерти. И, приводя слова Лукана:

«Вечно внезапны для нас будут веленья твои и от взора
Смертных сокрыто грядущее: страху полезна надежда»,

спрашивала, какая же ей останется надежда, если она потеряет своего любимого окончательно, и что может еще удерживать ее на земле, где у нее нет другого утешения кроме него, единственного? Удивляясь несправедливости бога, покаравшего их в тот момент, когда они, отказавшись от незаконной связи, вступили в законный брак, Элоиза сетовала на то, что явилась причиной ужаснейшего злодеяния, совершенного над Абеляром, и выражала желание искупить это зло каким угодно покаянием. Хотя, утверждала она, ей почти невозможно найти такой вид покаяния, которое оказалось бы действенным, ибо как можно раскаиваться в грехах, когда душа все еще сохраняет желание грешить и пылает прежними вожделениями? Любовные наслаждения, которым она предавалась когда-то с Абеляром, были столь сладостны, что даже теперь, спустя столько времени после этого, она не в состоянии заставить себя изгнать их из памяти. Картины прежнего счастья повсюду перед ее глазами и преследуют ее во сне. Даже во время богослужения она более предается воспоминаниям, чем молитвам, и «вместо должного сокрушения о содеянном скорее вздыхает о несодеянном» [1]. Те, которые прославляют ее целомудрие, не замечают ее лицемерия, ибо принимают за добродетель телесную чистоту, тогда как истинная добродетель является добродетелью души, а не тела. Но, заслужив от людей некое одобрение, писала Элоиза далее, она не имеет никаких заслуг в глазах бога, превосходно знающего об ее притворстве. Последнее может ввести в заблуждение только людей, ибо с их стороны величайшие похвалы выпадают на долю тех, кто не оскорбляет их мнения. Опытный же врач не станет судить о болезни по внешнему виду больного. Все, что присуще в одинаковой мере и грешникам и избранным, не имеет никакой цены. А таковыми являются все внешние действия человека, о которых никто не заботится так усердно, как лицемеры [2]. «А я,— заключала письмо Элоиза, обращаясь к Абеляру,— в течение всей моей жизни сильнее боялась нанести оскорбление тебе, нежели богу, и

---

[1] «Quae cum ingemiscere debeam de comissis, suspiro potius de amissis». H e l o i s s a e Epistola 4 ad Petrum Abaelardum. Migne, PL, t. 178, col. 196.

[2] В этих словах Элоизы мы не можем не видеть выражения ее явно оппозиционных по отношению к католической обрядности настроений.

более старалась угодить тебе, нежели ему. И в монахини я постриглась не по божественному предназначению, а по твоему приказанию. Подумай же о том, сколь бесплодную и сколь жалкую, по сравнению с остальными, я веду жизнь, если здесь я претерпеваю столь многое понапрасну, и не буду иметь никакого вознаграждения в будущем»[1].

Содержание второго послания Элоизы, точно так же как и первого, свидетельствует о том, какую мучительную жизнь она вела. Попав в монастырь в результате случайно сложившихся обстоятельств, она не перестала думать о радостях прежней жизни и вспоминать о своей, столь трагически завершившейся любви. И в монашеском одеянии она оставалась мирянкою. Вот почему ее письма к Абеляру, написанные ею в то время, когда она уже стала аббатиссою, были не письмами благочестивой монахини, а страстными любовными посланиями. В них, как в фокусе, отражалось то, что в «Истории бедствий» было иногда завуалировано, ибо чисто мирская направленность писем Элоизы являлась как бы осязательным выражением тех тенденций, которые были характерны и для автобиографии Абеляра[2].

Итак, содержание автобиографии Абеляра показывает, что, рассматривая свою жизнь как цепь непрерывных бедствий и видя основную причину всех этих бедствий в той «зависти», которой были охвачены по отношению к нему представители клира, Абеляр выступал как человек, попрежнему отвергавший неоспоримость и безусловность церковного авторитета и абсолютно чуждый идеям «теократической партии». Высмеивая наиболее видных богословов своего времени, порицая не-

[1] Heloissae Epistola 4 ad Petrum Abaelardum. Migne. PL, t. 178, col. 197.

[2] Рассмотрев эти письма, мы, повидимому, имеем возможность объяснить и тот факт, почему, отвечая на полное страсти второе послание Элоизы, Абеляр постарался изъять из своего ответа все то, что могло укрепить в Элоизе сожаление о прошедшем. Сухая рассудочность этого послания Абеляра находилась в явном противоречии с теми чувствами, с которыми он писал об Элоизе в своей «Истории бедствий», и сильно отличала это письмо к Элоизе от первого. Естественно возникает предположение о том, что это послание было написано им с совершенно определенной целью. Можно думать, что, получив второе письмо Элоизы и понимая, насколько бесплодными и мучительными являются для нее те воспоминания, о которых она ему с такой откровенностью писала, Абеляр решил употребить всю силу своего авторитета для того, чтобы убедить Элоизу в необходимости переносить выпавшие ей на долю страдания с покорностью. И действительно, урок, данный Абеляром Элоизе, не остался безрезультатным, ибо в своем ответе на его послание Элоиза уверяла, что она не желает быть обвиненной в непослушании своему господину и, вопреки всем движениям своего сердца, отныне будет писать Абеляру лишь так, как он этого хочет. Правда, она сетовала: «О, если бы моя скорбящая душа была готова повиноваться так же, как повинуется пишущая рука», но это была последняя жалоба с ее стороны.

вежество и грубость монахов, отвергая решения Суассонского собора и восхваляя свой сожженный трактат, Абеляр фактически бросал вызов всей католической церкви. Из этого видно, что прежний страх Абеляра перед силой и мощью «теократической партии» за десять лет его жизни в Бретани в значительной степени уменьшился.

Последний вопрос, на котором нам надо остановиться в связи с автобиографией Абеляра, это вопрос о том, для чего она была Абеляром написана. Из сказанного выше следует, что, излагая историю своей жизни, Абеляр не стремился поведать в ней о каком-либо внутреннем перерождении, связанном с его вступлением в монастырь и с отказом от суетного мира. Цели, которые преследовал Абеляр, когда он писал «Историю бедствий», были совсем иные.

Бежав из монастыря св. Гильдазия и задумав вернуться в Париж (что и было им сделано в 1136 г.), Абеляр решил выступить письменно и противопоставить неизбежным нападкам врагов подробнейшую историю своих бедствий. Рисуя себя как невинную жертву коварных, завистливых и невежественных противников, Абеляр, несомненно, стремился к тому, чтобы привлечь на свою сторону прежних учеников и последователей и подготовить тем самым благоприятную почву для своего возвращения в Париж. Надежды, которые он возлагал на «Историю бедствий», пересланную им во Францию и получившую там весьма быстрое распространение, оправдались лишь отчасти. С одной стороны, автобиография Абеляра, безусловно, способствовала привлечению многих слушателей в его парижскую школу. С другой стороны, этот труд Абеляра, конечно, никак не мог оградить его от новых преследований. Напротив, популярность «Истории бедствий» не только усилила недоверие «теократической партии» к Абеляру, но и ускорила созыв нового церковного собора.

ПОДГОТОВКА СОБОРА «ТЕОКРАТИЧЕСКОЙ ПАРТИЕЙ»

Возвратившись в Париж, Абеляр опять поселился на холме св. Женевьевы, где имел свою школу еще в период борьбы с Гильомом из Шампо, и вновь приступил к чтению лекций по диалектике. Об этом сообщает Иоанн Сольсберийский, который писал в своем «Metalogicus», что, прибыв в Галлию с целью получить образование (на следующий год после смерти короля Англии Генриха I, т. е. в 1136 г.), он направился прежде всего к палатинскому перипатетику, первенствовавшему в те времена на холме св. Женевьевы, и научился первым основам диалектического искусства «у ног Абеляра». Иоанн вспоминал о славе, которая озаряла знаменитого

учителя, о том, с какой жадностью слушали лекции Абеляра его многочисленные ученики, и выражал глубокую горесть по поводу того, что эти лекции слишком быстро закончились [1]. К сожалению, Иоанн Сольсберийский не указал ни того, почему Абеляр счел необходимым прекратить свою преподавательскую деятельность в Париже, ни того, когда он пришел к этому решению, а поэтому мы лишены возможности точно сказать, до какого именно года существовала последняя школа Абеляра. Из слов Иоанна Сольсберийского ясно одно, что хотя он и успел прослушать в школе Абеляра курс, посвященный основам диалектического искусства, однако для дальнейшего овладения философией ему пришлось обратиться уже к другим учителям, а это значит, что лекции Абеляра продолжались не более двух лет.

Казалось бы, что преподавательская деятельность Абеляра, возобновившаяся на столь короткое время, тем более после десятилетнего перерыва, не могла вызвать особого беспокойства со стороны католической церкви. Однако это было не так, ибо прежняя слава Абеляра-философа была настолько велика, а стремление к овладению «свободными искусствами» со стороны учащихся настолько сильно, что чтение лекционного курса по диалектике на холме св. Женевьевы привлекало к себе всеобщее внимание. Вокруг Абеляра опять сосредоточилась масса учеников, устремлявшихся к нему, как к источнику светских знаний, и его школа вновь стала центром публичного обсуждения католических догматов, трактуемых с точки зрения философии. Вот почему возобновившееся общение Абеляра с учениками вызвало немедленную реакцию со стороны католической церкви.

Одним из первых выступил против Абеляра накануне Санского собора некий Готье Мавританский. Фламандец по происхождению (Готье родился в начале XII в. в небольшом городке Фландрии, называвшемся Мавритания), он был довольно известным магистром, преподававшим в Париже сначала риторику, затем философию и, наконец, богословие. Около 1148 г. Готье стал каноником, а после 1150 г. последовательно — деканом, схоластиком и епископом Лана (1155 г.) [2]. Он присутствовал на различных церковных соборах и не раз защищал от еретиков католическое вероучение [3]. Готье Мавританский входил в группу людей, близких к Бернару Клервоскому [4], а поэтому резко выступил против возвратившегося из Бретани Абеляра.

[1] Ioannis Saresberiensis Metalogicus. Migne. PL, t. 199, col. 867.

[2] Histoire littéraire de la France, t. XIII, p. 511—512.

[3] Spicileg., t. III, p. 520—526.

[4] Histoire littéraire de la France, t. XIII, p. 512.

Дата обращенного к Абеляру письма Готье нам неизвестна, но по содержанию этого письма, совпадавшего в основном с содержанием писем Бернара Клервоского, относившихся ко времени Сансского собора, можно судить о том, что оно появилось на свет незадолго до последнего. Кроме того, письмо Готье Мавританского начиналось не с осуждения самого Абеляра, а с осуждения его слушателей. Это придавало письму определенную умеренность, несомненно, свидетельствовавшую о том, что послание было написано еще до привлечения Абеляра к церковному суду.

«Некие ваши ученики,— писал Абеляру Готье Мавританский,— прославляя повсюду вашу тонкость и мудрость, что является справедливым, между прочим утверждают, что вы настолько проникли в глубокие тайны святой троицы, что в совершенстве и полностью познали то, каким образом существуют три лица в единой божественной сущности и единство божественной сущности во множественности лиц»[1]. То же самое они утверждают и относительно других догматов католической церкви, будто бы до конца объясненных и понятых их учителем. Правда, указывал Готье, случается так, что ученики неправильно излагают услышанное или же в стремлении похвастаться изобретают некие новшества, относя их за счет своих более авторитетных учителей. Поэтому, продолжал Готье, имея в виду эти случаи, он никак не хотел бы приписывать Абеляру того, что о нем говорят его ученики, если бы его не смущало содержание трактатов самого Абеляра. Дело в том, писал Готье, что ему удалось ознакомиться с первой частью «Теологии» Абеляра (как это видно из приводимых Готье Мавританским цитат, он имел в виду «Introductio ad Theologiam»). И вот, уже в этой части он встретил достаточно самонадеянные рассуждения Абеляра о тех вопросах, которые превосходят человеческий разум[2]. Ведь Абеляр, говорил его критик, не скрывает того, что он написал нечто вроде введения в священное писание и что он сделал это не ради раскрытия истины, а стремясь изложить свое мнение[3]. Но какой ортодокс, спрашивал с раздражением Готье, рассуждая о католической вере, может дать обещание изложить свое мнение, а не истину? И кто же, услышав подобное признание, поверит тому, что написано в этой книге?

С другой стороны, обещание Абеляра объяснить все важ-

---

[1] Spicileg., t. II, p. 524.

[2] Ibidem, col. 525.

[3] «Summam quasi divinae scripturae introductionem conscripsimus, non tam nos veritatem docere promittentes, quam opinionis nostrae sensum quem efflagitant, exponentes». Ibidem, p. 524. (См. Petri Abaelardi Introductio ad Theologiam. Migne, PL, t. 178, col. 979, etc.)

нейшие догматы церкви своим ученикам, несомненно, показывает, что их «хвастовство, если не сказать помешательство», берет начало от учителя же. В заключение Готье обращался к Абеляру с чисто провокационным предложением. Он просил его ответить и обязательно в письменном виде на следующий вопрос: считает ли Абеляр себя совершенным настолько, чтобы познать все «божественные тайны»? «Ведь по поводу этого,— говорил Готье,— бахвалятся ваши ученики, повидимому, опирающиеся на ваши сочинения» [1]. Разумеется, что никакого ответа на свой вопрос Готье Мавританский от Абеляра не получил, но выдвинутые им в послании обвинения нашли непосредственное отражение в позднейших решениях Санского собора.

Итак, из письма Готье Мавританского, так же как и из хроники Иоанна Сольсберийского, видно, что возвращение Абеляра к преподавательской деятельности в 1136 г. не прошло незамеченным для тогдашней учащейся молодежи и что вокруг осужденного церковью учителя, возобновившего свои лекции по философии, немедленно образовалась обширная аудитория. О популярности Абеляра среди школяров после его возвращения из Бретани мы узнаем также из писем Гуго Метелла [2]. Родившийся около 1080 г. в Туле (Toule), в богатой семье Гуго Метелл получил неплохое для своего времени образование и по окончании школы долгое время жил в Риме. Возвратившись во Францию, он сначала изучал богословие под руководством Ансельма Ланского, а затем переехал в Туль и вступил там в ряды уставных каноников (между 1115 и 1120 гг.). Умер Гуго в возрасте 77 лет, до конца своей жизни не покинув избранного им аббатства и оставив после себя большое количество писем, адресованных к разным лицам [3]. Как показывают эти письма, Гуго Метелл был горячим приверженцем и почитателем Бернара Клервоского [4], а одновременно злейшим врагом Абеляра, отрицатель-

---

[1] «Hoc enim vestri jactant discipuli, quibus scripta vestra videntur attestari». Migne, PL, t. 178, col. 525.

[2] К сожалению, мы не имели возможности ознакомиться с этими письмами полностью, ибо издания «Sacrae antiquitatis monumenta», т. II, в котором опубликованы все эти послания, в нашем распоряжении не было. Содержание писем Гуго Метелла мы излагаем согласно тем данным, которые имеются в «Histoire littéraire de la France», т. XII, а также в работах C. Rémusat («Abélard», t. I, Paris, 1845) и E. Vacandard'a («Vie de Saint Bernard», t. I, Paris, 1895). Письма Гуго Метелла, опубликованные в «Латинской патрологии» Миня (см. t. 188, col. 1273—1276 и t. 182, col. 687—690), непосредственного отношения к Абеляру не имеют.

[3] Histoire littéraire de la France, t. XII, p. 493—495.

[4] «Vita tu clarissima lampas est, quae lucendo ardet et ardendo lucet»,— писал Гуго Метелл Бернару Клервоскому. Hugonis Metelli Epistola ad Bernardum. Migne, PL, t. 182, col. 687—688.

ное представление о котором могло у него сложиться еще в период его пребывания в школе Ансельма Ланского (около 1115 г.). Поэтому неслучайно обвинения, выставленные против Абеляра в письмах Гуго Метелла, совпадали с обвинениями, предъявленными Абеляру Бернаром Клервоским.

Так, в письме к Абеляру Гуго писал о том, что его ужасает ересь последнего, ибо, будучи жалким смертным, тот желает понять и истолковать непостижимые для человеческого разума догматы церкви. Гуго Метелл советовал Абеляру, «опьяненному суетными новшествами и более безумному, чем Эмпедокл», как можно скорее познать самого себя (согласно названию его собственного трактата — «Scito te ipsum») и убедиться в том, что «он — человек, а не ангел, и не в состоянии превзойти свой предел» [1].

Еще более интересным являлось письмо Гуго Метелла к Иннокентию II. В этом письме он обращал внимание папы на то, что в лице Абеляра церковь имеет крайне опасного врага, ибо, писал Гуго, именно Абеляр наслал на Францию «египетские казни» и наполнил всю страну «говорящими жабами». Называя Абеляра новою гидрою, Фаэтоном, Антеем с гигантскою силою и вторым Прометеем и подчеркивая всеми этими мифологическими уподоблениями не только его неизменную страсть ко всякого рода новшествам, но и силу его влияния, Гуго Метелл призывал Иннокентия к беспощадной борьбе с этим лаятелем (Aboilar), «оскорбляющим небеса» и улавливающим всех грешников земли в свои сети [2].

Сведения, сообщенные Гуго Метеллом и Готье Мавританским относительно большого количества учеников, окружавших Абеляра после его возвращения из Бретани, целиком подтверждаются теми данными, которые можно извлечь из писем Бернара Клервоского [3]. Во всех этих письмах, относившихся уже ко времени Санского собора, Бернар настойчиво требовал беспощадной борьбы не только с самим Абеляром, но и с его многочисленными учениками. «Итак,— говорил Бернар, обращаясь к папе,— для увенчания добродетелей и для того, чтобы не оказалось, что вы сделали меньше, чем великие епископы, ваши предшественники, изымите от нас, о,

[1] C. Rémusat. Abélard, t. I, p. 181—182.

[2] «Ne cadant in reticulo praefati hominis peccatores terrae» C. Rémusat. Abélard, t. I, p. 182—183; E. Vacandard. Vie de Saint Bernard, t. II, p. 140—141; Histoire littéraire de la France, t. XII, p. 497—498.

[3] Bernardi Epistola 337 ad Innocentium pontificem, in persona Franciae episcoporum. Migne. PL, t. 182, col. 540; Epistola 332 ad G. cardinalem. Ibidem, col. 537; Epistola 188 ad episcopos et cardinales curiae. Ibidem, col. 353; Epistola 189 ad Innocentium pontificem. Ibidem, col. 356—357, etc.

возлюбленнейший отец, лисенят, опустошающих виноградник господен. Изымите, пока они еще маленькие, для того, чтобы, если они возрастут и размножатся, потомки не упрекнули бы вас в том, что вы их не уничтожили. Хотя они уже и не малы, и не малочисленны, но, конечно, их много, и они уже выросли...»[1]

Очень важно заметить, что сам Бернар не ограничивался ролью простого наблюдателя и активно пытался, еще до собора в Сансе, противопоставить влиянию Абеляра на учащуюся молодежь — авторитет католической церкви.

О том, какие шаги предпринимались Бернаром Клервоским в этом направлении, мы узнаем от его биографа Готфрида Оксеррского и от анонимного автора хроники, известной под названием «Exordium magnum cisterciensis». Они сообщали следующее. В начале 1140 г.[2] парижский епископ Этьен Санлис[3], повидимому, сильно обеспокоенный популярностью Абеляра в Париже, обратился к Бернару Клервоскому с просьбой — произнести проповедь парижским школярам и попытаться склонить их на путь истинный. Бернар согласился, приехал в Париж и произнес перед школярами проповедь[4], призвав их покинуть «суетные занятия и предаться истинной мудрости»[5]. (Опубликованная впервые в 1501 г. под названием «De conversione ad scholares libellus» эта проповедь была переиздана в 1520 г. под названием «De conversione ad clericos sermo» и под таким же названием перепечатана Минем в 182 томе его «Латинской патрологии»[6]). Посвященная рассуждениям о том, сколь велики и дурны вожделения плоти, сколь суетны земные богатства, сколь бесполезно позднее раскаяние души и пр., эта проповедь имела весьма многозначительный конец. Оплакивая состояние церкви и придавая проклятию того, кто добивается только денег и нена-

[1] «Itaque ad consummationem virtutum et ne quid minus fecisse inveniamini, a magnis episcopis, antecessoribus vestris, capite nobis, pater amantissime, vulpes quae demoliuntur vineam domini, donec parvulae sunt: ne, si crescant et multiplicentur, quidquid talium per vos non fuerit exterminatum, a posteris desperetur. Quanquam non jam parvulae nec pauculae, sed certe grandiusculae et multae sint...». Bernardi Epistola 189 ad Innocentium pontificem. Migne, PL, t. 182, col. 356—357.

[2] Дата дается по E. Vacandard'y. См. его монографию «Vie de Saint Bernard», t. II, p. 115.

[3] Этьен Санлис был тот самый епископ, который боролся еще с Людовиком VI Толстым за реформу капитула Парижского собора, отстаивая интересы «теократической партии».

[4] «Scholaribus parisiensibus, ut solebat, fecisset de conversione, sermonem». Fragmenta ex tertia vita Bernardi auctore Gaufrido monacho Clarae-Vallensi. Migne. PL, t. 185, col. 527.

[5] Bernardi vita prima. Liber quartus auctore Gaufrido. Ibidem, col. 327.

[6] Bernardi De conversione ad clericos sermo seu liber. Ibidem, t 182, col. 833—856.

сытно алчет видного положения и человеческой славы, Бернар восклицал, обращаясь к парижским школярам: «Мои малые дети! Кто научит вас, как спастись от грядущего гнева! Ведь никто не заслуживает его больше, чем враг, прикидывающийся другом»[1]. Горе тем, продолжал он, кто владеет ключами знания, не получив их, а захватив, кто поражен бесстыдным честолюбием и охвачен безумием человеческой гордости. Имен в своей проповеди Бернар не называл, но нетрудно догадаться, что, давая столь отрицательную характеристику тем, кто владеет ключами знания, отвращает парижских учащихся от «истинной мудрости» и охвачен безумием человеческой гордости, он имел в виду прежде всего Абеляра[2]. Бернар убеждал школяров пощадить свои души, немедленно бежать из парижского Вавилона и искать убежища в его монастыре в Клерво, где они смогут покаяться в своем прошлом. Но результат этой проповеди Бернара был совершенно ничтожен. Из всей массы парижских учащихся на его призыв откликнулось лишь двадцать человек[3]. По вынужденному признанию автора хроники «Начало цистерцианского ордена», Бернар, посеявший в парижских школах «слово жизни», не собрал никаких плодов[4].

Таким образом, можно сказать, что попытка Бернара Клервоского оторвать парижских школяров от занятий в нецерковных школах и противопоставить мирским устремлениям этих школяров (столь охотно и со столь очевидным доверием слушавших лекции Абеляра) идеалы воинствующей церкви — потерпела полную неудачу. Провал этой попытки усилил стремление «теократической партии» обратиться к другим, значительно более действенным методам борьбы с опасным для церкви учителем.

Помимо преподавательской деятельности Абеляра, не меньшее беспокойство со стороны католической церкви вызывали его сочинения, которые распространялись его учениками во Франции, Англии и Италии. В интересе, возросшем к трудам Абеляра в это время, повидимому, не последнюю роль играла его знаменитая автобиография. Разумеется, труды Абеляра были известны во Франции и до этого. Достаточно вспомнить о том, что его богословский трактат был подвергнут церковному осуждению и сожжению еще в 1121 г. Однако десятилетнее

[1] Bernardi De conversione... Migne, PL, t. 182, col. 852.

[2] Мы не можем не видеть в этой проповеди Бернара прямого указания на то, что Бернар превосходно знал об «Истории бедствий» Абеляра, получившей к этому времени во Франции широкое распространение.

[3] Fragmenta ex tertia vita Bernardi... Migne, PL, t. 185, col. 528.

[4] Bernardi vita prima. Liber septimus auctore Gaufrido. Ibidem, col. 423—424.

пребывание Абеляра в Бретани не могло не повлечь за собой некоторого забвения его трудов. Главными распространителями книг того или иного учителя в середине XII в. являлись его ученики, а связи Абеляра с учениками, в результате его вынужденного бегства в Бретань, были насильственно прерваны. Вот почему появление в свет «Истории бедствий», несомненно, способствовало пробуждению нового интереса к трактатам Абеляра.

Из писем Бернара Клервоского и его биографа Гильома, аббата монастыря Сен-Тьерри, известно, что наибольшей популярностью во Франции накануне собора в Сансе пользовались следующие сочинения Абеляра: его «Введение в теологию», которое и Бернар и Гильом называли просто «Теологией», его «Этика», или трактат «Познай самого себя», и его «Да и Нет» [1]. Но, конечно, мы не можем всецело полагаться на эти свидетельства, потому что и Бернар и Гильом упоминали в своих посланиях лишь о тех сочинениях Абеляра, которые с их точки зрения представляли для церкви наибольшую опасность. Вот почему в этом перечне криминальных трудов последнего, имевших хождение среди школяров Франции накануне собора в Сансе, мы не находим ни одного философского сочинения, хотя невозможно представить себе, чтобы возобновивший чтение лекций по философии Абеляр не отослал бы ни разу своих многочисленных слушателей к собственной «Диалектике».

Но какие бы книги Абеляра ни читались и ни переписывались его слушателями, самый факт широкого распространения этих книг остается бесспорным. Об этом свидетельствует анонимная хроника, автор которой утверждал, что «Абеляр написал некие сочинения, имеющиеся в очень многих местах» [2]. Об этом свидетельствуют и письма Бернара Клервоского, в страшной тревоге сообщавшего папе, что Абеляр, «запечатлевший чернилами и пером проказу своих измышлений в книгах» [3], стремится не только к тому, чтобы смутить слушающих, но и к тому, чтобы вооружить против католической веры и церкви читающих [4]. Это крайне тревожило главу «теократической партии», ибо, указывал он, заглядывая в будущее, Абеляр «уже обдумывает, каким образом он изольет

---

[1] Bernardi Epistola 188 ad episcopos et cardinales curiae. Migne, PL, t. 182, col. 353; Bernardi Epistola 337 ad Innocentium pontificem, in persona Franciae episcoporum. Ibidem, col. 541; Guillelmi abbatis Epistola ad Gaufridum Carnotensem episcopum et Bernardum abbatem Clarae-Vallensem. Ibidem, col. 531—532.

[2] «Scripsit autem Baalardus opuscula quaedam, quae pluribus habentur in locis». Ex Anonymi chronico ab initio mundi ad annum MCLX. Rec. des Hist., t. XII, p. 120.

[3] Bernardi Epistola 332. Migne, PL, t. 182, col. 538.

[4] Bernardi Epistola 334. Ibidem, col. 539; Epistola 336. Ibidem, col. 540.

свой яд на потомков и каким образом причинит вред всем тем поколениям, кои будут» [1]. Что же касается настоящего, утверждал Бернар в своих письмах, то, поскольку все сочинения Абеляра полны святотатственных и еретических положений, широкое распространение этих сочинений во Франции неизбежно грозит католической церкви неисчислимыми бедствиями [2]. «Теократическая партия» не могла не обратить на эту опасность серьезного внимания. Широкое распространение сочинений Абеляра во Франции внушало католической церкви еще бо́льшую тревогу, чем его парижская школа. Вот почему Бернар Клервоский поставил перед собой задачу организации нового нападения на популярного среди школяров учителя и окончательной ликвидации его возродившейся школы.

К этому времени многих из прежних врагов Абеляра уже не было в живых: Ансельм Ланский умер в 1117 г., Гильом из Шампо — в 1121 г., Норбер — в 1134 г. Другие враги Абеляра уже не принимали активного участия в борьбе с ним, как, например, Альберик Реймский, ставший в 1136 г. архиепископом Буржа, или Лотульф Ломбардский, боровшийся с Абеляром в период Суассонского собора. И тем не менее, вокруг Бернара Клервоского, выступившего в качестве инициатора нового церковного собора, немедленно образовалась сплоченная группа, которая поддержала его инициативу.

Это были, как уже отмечалось выше, Готье Мавританский — будущий ланский епископ и Гуго Метелл — горячий поклонник Бернара Клервоского. Это были виднейшие представители католической иерархии: Готфрид — епископ шартрский и Иосцелин — епископ суассонский, уже выступавшие в качестве судей Абеляра на Суассонском соборе. Это были последователи и ученики Гильома из Шампо из сен-викторской школы [3]. Это были монахи премонстрантского ордена,

---

[1] Bernardi Epistola 330. Migne, PL, t. 182, col. 536.

[2] Bernardi Epistola 188. Ibidem, col. 353; Epistola 191. Ibidem, col. 357; Epistola 192. Ibidem, col. 359; Epistola 331. Ibidem, col. 537.

[3] О том, что сен-викторцы отлично учитывали значение Абеляра и опасались его «разлагающего» влияния на молодежь, свидетельствовало одно любопытнейшее письмо Бернара Клервоского любимому ученику Гильома из Шампо и видному богослову XII в. Гуго из Сен-Виктора. Написанное, как полагает французский исследователь Е. Вакандар (см. «Vie de Saint Bernard», Paris, 1895, vol. II, p. 122), незадолго до Сансского собора 1140 г. и направленное, как это можно судить по его содержанию, непосредственно против Абеляра, это письмо являлось ответом Бернара Клервоского на послание Гуго, просившего у Бернара опровержения опасных высказываний «некоего человека» (Bernardi Epistola ad Hugonem de Sancto Victore. Migne, PL, t. 182, col. 1031—1046). Интересно заметить, что послание к Гуго Бернар начинал с того, что подчеркивал свое полное незнакомство с указанным анонимом. Однако, зная о тех тесных связях, которые соединяли Бернара Клервоского с мо-

трактат Абеляра, а, напротив, старательно, и, вернее всего, по поручению Бернара Клервоского собирал все необходимые сведения о книгах учителя, осужденного церковью, и настойчиво добивался того, чтобы получить его криминальные, с точки зрения церкви, трактаты в свои руки. Очень важно отметить, что отдельные пункты того обвинения, которое было выдвинуто Гильомом относительно Абеляра в послании к Готфриду и Бернару, не могли быть основаны на одном «Введении». Самый перечень этих пунктов показывает, что Гильом был осведомлен о содержании и других книг Абеляра, в частности о содержании его «Этики», или трактата «Познай самого себя».

Пункты, которые Гильом извлек из «сочиненьиц», как он их называл, Абеляра и на которые он счел необходимым обратить внимание Бернара Клервоского и епископа Готфрида, были следующими: 1) определение веры как человеческого суждения о невидимых вещах; 2) установление неравенства трех «божественных лиц», т. е. наделение «бога-отца» полным могуществом, «сына» — неким могуществом и лишение «святого духа» всякого могущества; 3) признание «святого духа» мировой душой в платоновском смысле; 4) признание того, что люди могут действовать благим образом в силу свободной воли и без содействия «благодати», находящейся в руках католической церкви; 5) признание того, что церковное «таинство» евхаристии является лишь символом; 6) утверждение, что люди наследуют от Адама не первородный грех, а лишь наказание; 7) утверждение, что грех заключается только в помыслах грешащего; 8) признание того, что не совершается никакого греха по вожделению или незнанию и что все поступки такого рода есть не грех, но естество, и т. д.

Таковы были, по мнению Гильома, еретические «заблуждения» Абеляра, которые он попытался опровергнуть в особом произведении, посланном Готфриду и Бернару одновременно с письмом, и которые вошли в обвинительный акт, официально предъявленный Абеляру на Сансском соборе 1140 г.[1] Обвиняя Абеляра в приверженности к целому ряду тягчайших, с точки зрения церкви, ересей (арианству, пелагианству, несторианству и др.) и вскрывая его «нехристианскую» близость к античной философии, Гильом прежде всего нападал на самый подход Абеляра к вопросам догматики, утверждая, что именно этот подход представляет для церкви огромную опасность. «Ведь после того,— писал он,— как сошли в моги-

[1] Bernardi Capitula haeresum Petri Abaelardi. Migne, PL, t. 182, col. 1045—1054.

лу все наставники церковного учения[1], внутренний враг, не изучающий, а критикующий веру, не подражающий, а исправляющий, ворвался в как бы опустошенное церковное царство и присвоил в нем только себе одному право учить и высказывать в области божественного писания то, что он привык высказывать в области диалектики, а именно свои собственные измышления и ежегодные новшества»[2]. Вот почему, говорил Гильом, и Бернару и Готфриду необходимо немедленно выступить, ибо Абеляр опасается только их, и ему уже некого будет бояться, когда их не будет. И чего же, спрашивал Гильом, не наскажет Абеляр тогда, когда ему некого будет страшиться, если уже и теперь он высказывает столь опасные мысли?

Ответ, данный Гильому Бернаром Клервоским, был очень краток. Бернар писал, что он считает волнение своего друга вполне справедливым и неизбежным, и признает его книгу, посвященную критике Абеляра, весьма хорошей. «Она мне понравилась,— заявлял он,— и я полагаю, что она может превозмочь учение нечестивых»[3]. Однако для выработки дальнейшего плана действий и для более подробного обсуждения поднятых Гильомом вопросов Бернар предложил ему встретиться лично.

Борьба католической церкви с магистром, осмелившимся выступить против ее авторитета, перешла в свою новую и последнюю фазу. В подготовке собора Бернар принимал самое активное участие, хотя, стремясь подчеркнуть свое мнимое беспристрастие, старался всячески преуменьшить значение этой деятельности. Грубо фальсифицируя истину, он настойчиво повторял в своих письмах, что был вызван на поединок самим Абеляром[4], что только по наущению последнего архиепископ Санса привлек его к участию в Сансском судилище[5] и что Сансский собор был созван лишь в результате многократных просьб со стороны обвиняемого[6].

---

[1] Гильом здесь имел в виду, в первую очередь, Ансельма Ланского и Гильома из Шампо.

[2] «Emertuis quippe ex ecclesia omnibus pene doctrinae ecclesiasticae magistris, quasi in vacuam rempublicam ecclesiae domesticus irruens inimicus, signulare sibi in ea magisterium arripuit, agens in scriptura divina quod agere solebat in dialectica, proprias adinventiones, annuas novitates; censor fidei, non discipulus; emendator, non imitator». Guillelmi abbatis Epistola. Migne, PL, t. 182, col. 532.

[3] «...placet fateor, et potentem existimo iniquum dogma obruere». Bernardi Epistola 327. Ibidem, col. 533.

[4] «...cum omnes fugiant a facie ejus, me omnium minimum expetit ad singulare certamen». Bernardi Epistola 189. Ibidem, col. 355.

[5] «Denique scripsit mihi, sollicitante quidem ipso, archiepiscopus Senonensis, diem statuens congressionis». Ibidem.

[6] Bernardi Epistola 191. Ibidem, col. 357; Epistola 337 ad Innocentium pontificem, in persona Franciae episcoporum. Ibidem, col. 541.

Однако подобные заявления находятся в полном противоречии со всеми свидетельствами других современников, для которых и подготовка и проведение Сансского собора неизменно соединялись с именем Бернара Клервоского. Большой интерес, с этой точки зрения, представляет хроника Оттона Фрейзингенского, который писал по поводу сансских событий и лично Бернара следующее: «А был вышеназванный аббат настолько сильно охвачен пылом христианской религии и настолько, неким образом, легковерен в силу всегдашней снисходительности, что, с одной стороны, испытывал отвращение к тем магистрам, которые, полагаясь всецело на мирские знания, были слишком привержены к доводам человеческого разума, а, с другой — охотно прислушивался к тому, когда относительно этих магистров ему передавали что-либо несогласное с христианскою верою. Вот почему и произошло то, что незадолго до этого [Оттон Фрейзингенский имел в виду выступление Жильбера Порретанского.— *Н. С.*], по его настоянию, было наложено молчание на Петра Абеляра, сначала епископами Галлии, а затем и римским первосвященником» [1].

Этот отрывок из хроники Оттона Фрейзингенского очень важен. Во-первых, он дает отчетливое представление о том, что в глазах современников инициатором и фактическим руководителем собора в Сансе был Бернар Клервоский. Во-вторых, он достаточно ясно показывает, что на Сансском соборе 1140 г. речь шла не просто об осуждении еретических взглядов Абеляра, а о значительно большем. Как это можно судить по словам Оттона Фрейзингенского, главной задачей «теократической партии» в Сансе являлась организация публичной расправы над одним из магистров городских нецерковных школ и укрепление, таким образом, монополии церкви в области образования. «Теократическую партию» волновали не столько отступления Абеляра от католической догмы, сколько его сопротивление авторитету церкви в целом. Вот почему Бернар так старательно вслушивался во все, что ему сообщали о подозрительных, с точки зрения церкви, школьных магистрах, вот почему он являлся таким легковерным, когда дело касалось признания их виновными в ереси.

---

[1] «Erat enim praedictus abbas tam ex christianae religionis fervore zelotypus quam ex habitudinali mansuetudine quodammodo credulus, ut et magistros, qui humanis rationibus saeculari sapientia confisi nimium inhaerebant, abhorreret, et si quidquam ei christianae fidei absonum de talibus diceretur, facile aurem praeberet. Ex quo factum est, ut non multo ante hos dies ipso auctore primo ab episcopis Galliae, post a Romano pontifice Petro Abaiolardo silentium impositum fuerit». Ottonis Frisingensis episcopi Gesta Friderici I imperatoris. MGH SS. t. XX, p. 376.

Итак, как указывал Оттон Фрейзингенский, инициатива вторичного осуждения Абеляра исходила именно от Бернара Клервоского. Это же подтверждают и письма самого Бернара, несмотря на его непрерывные заявления об обратном.

Наиболее интересными в этом смысле являются письма Бернара, обращенные к папе после собора, а именно письмо 189, написанное Бернаром от собственного имени, и письмо 337, написанное Бернаром от имени епископов Франции. В первом письме Бернар подробно рассказал о том, как, испугавшись огромного Голиафа (Абеляра), все бежали и как последний вызвал его, «наиничтожнейшего из всех», на поединок. Ведь только по наущению Абеляра, заявлял Бернар далее, сансский архиепископ обратился к нему с письмом и предложил ему принять участие в соборе, на котором Абеляр должен был изложить свои «превратные учения». Бернар отказался, как он утверждал, потому что считал недостойным, чтобы основы веры были бы предоставлены «домыслам людишек»[1]. На самом деле Бернар чувствовал себя совершенно неподготовленным к публичному диспуту со столь сильным противником. «Я еще молод,— писал он, сравнивая себя с Абеляром,— а он является мужем-борцом со дней своей юности»[2]. Однако отказ выступать на соборе нисколько не означал того, что Бернар находил его созыв несвоевременным. Напротив, в борьбе с магистрами нецерковных школ он видел одну из первоочередных задач «теократической партии».

Не желая вступать с Абеляром ни в какие диспуты, Бернар предпочел расправиться с ним другим, более верным способом, следуя в этом Ансельму Кентерберийскому, считавшему недопустимым организацию диспутов с еретиками и предоставление им, таким образом, официальной возможности проповедовать свои взгляды. Задача собора, по мнению Бернара Клервоского, заключалась не в рассмотрении тех или иных «заблуждений» Абеляра и не в спорах с ним, а в безоговорочном осуждении его взглядов и в предании его вторично церковной анафеме. В соответствии с этим Бернар и действовал. Он призывал духовенство к быстрейшему решению дела Абеляра, утверждая, что для осуждения этого, полагающегося всецело на человеческий разум магистра вовсе не требуется никаких диспутов. «Я говорил,— писал он в послании к папе,— что для его осуждения достаточно его

---

[1] «...quia judicarem indignum, rationem fidei humanis committi ratiunculis agitandam, quam tam certa ac stabili veritate constat esse subnixam». Bernardi Epistola 189. Migne, PL, t. 182, col. 355.

[2] «Abnui... quia puer sum, et ille vir bellator ab adolescentia». Ibidem.

сочинений»[1]. И только уверившись в том, что так с Абеляром и поступят, Бернар явился на Сансский собор, как он сам признает, совершенно неподготовленный к спорам. Таким образом ясно, что и ход самого собора и принятые на нем решения были продуманы и определены его непосредственными организаторами заранее.

Что же касается Абеляра, то, повидимому, вначале он недооценивал этого и, как можно судить по словам Бернара, вел себя накануне собора очень активно: выступал, собирал единомышленников, писал письма своим ученикам и искал у них поддержки. Ведь когда он узнал, вспоминал Бернар, что сансский архиепископ уже назначил день соборного заседания, «он заговорил еще громче, созвал многих, собрал единомышленников». «Я не хочу говорить о том,— продолжал Бернар,— что он писал обо мне своим ученикам. А то, что он будет мне возражать в установленный день в Сансе, он сам распространил повсюду»[2]. Такая активность Абеляра, находившая отклик среди его многочисленных учеников, не могла не вызвать серьезного беспокойства со стороны Бернара. Он решил, что настало время для открытого выступления, и отправился в Санс. Любопытно отметить, с каким лицемерием повествовал он об этом событии. Он писал, что только настойчивые уговоры его друзей вынудили его согласиться на эту поездку, что он отправился в Санс вопреки своей воле, или, как он говорил, «обливаясь слезами», и что он решился на это лишь опасаясь, что в результате его отсутствия еще более укоренится опасный соблазн для народа (scandalum populo). В таких выражениях говорил Бернар о своей деятельности накануне собора в первом письме к Иннокентию[3].

Значительно подробнее он рассказывал о ней в том послании, которое было написано им от имени епископов Франции[4]. Обращая внимание папы на то, что почти по всей Галлии, в городах, деревнях и замках, и не только в школах, но и на перекрестках дорог, юные и заведомо невежественные школяры рассуждают относительно самых важных католических догматов, «епископы» отмечали, что школяры эти высказывают очень много совсем неуместных несообразностей и очень много такого, что противоречит как католической вере, так и

---

[1] «Dicebam sufficere scripta ejus ad accusandam eum». Bernardi Epistola 189. Migne, PL, t. 182. col. 355.

[2] «...imo eo amplius levavit vocem, vocavit multos, congregavit complices. Quae de me ad discipulos suos scripserit, dicere non curo. Disseminavit ubique, se mihi die statuto apud Senonas responsurum». Ibidem.

[3] Bernardi Epistola 189. Ibidem, col. 354—357.

[4] Bernardi Epistola 337. Ibidem, col. 540—542.

авторитету «святых отцов». Возлагая ответственность за подобное поведение школяров на Абеляра, «епископы» сообщали папе, что хотя все это сильно тревожило их, однако они опасались начать относительно этого следствие. И вот тогда-то, указывали «епископы», за это дело взялся Бернар Клервоский. Он тщательно изучил «Теологию» Абеляра и прочие его книги, на которые он случайно наткнулся во время чтения и немедленно выступил как против их автора, так и против его учеников.

Как уже было отмечено выше, Бернар совершил поездку в Париж и попытался вырвать парижских учащихся из-под влияния Абеляра в начале 1140 г. «Он побуждал также многих из школяров,— сообщали об этом «епископы» папе,— к тому, чтобы они отвергали и презирали бы книги, насыщенные ядом, и чтобы они остерегались и избегали учения, оскорбляющего католическую веру» [1]. Но проповедь эта осталась безрезультатной, или, как говорил сам Бернар от лица французских епископов, школяры, неоднократно увещеваемые и порицаемые теми, которые мыслили здраво, все более вооружались для утверждения нечестивых новшеств и все более укреплялись в заблуждениях, полагаясь всецело на авторитет своего учителя Петра и на его книгу, нареченную им «Теологией».

Из послания «епископов» к Иннокентию видно, что, потерпев полную неудачу с парижскими школярами, Бернар попытался воздействовать на самого Абеляра, и сначала один, а потом с несколькими своими сторонниками, взятыми им, повидимому, в качестве свидетелей, явился к последнему и предложил ему «обуздать» своих слушателей и «исправить» свои сочинения [2]. К сожалению, мы лишены возможности сказать, где и когда состоялись эти свидания, ибо кроме нескольких строк, исходивших от самого Бернара и повторенных впоследствии его биографами [3], мы не имеем об этом каких-либо других сведений. Можно только догадываться о бурном характере этих свиданий, потому что, как писали «епископы» Франции, несмотря на «сердечные и дружественные» убеждения Бернара, Абеляр отнесся к его увещаниям весьма нетерпимо и с излишнею горечью и тотчас же начал тревожить архиепископа санского неотступными просьбами, добиваясь

[1] «Plures etiam scholarium adhortatus est ut et libros venenis plenos repudiarent et rejicerent a doctrina quae iidem laedebat catholicam, caverent et abstinerent». Bernardi Epistola 337. Migne, PL, t. 182, col. 541.

[2] Ibidem.

[3] Bernardi vita prima. Liber III auctore Gaufrido. Migne, PL, t. 185, col. 311; Bernardi secunda vita auctore Alano. Ibidem, col. 513.

ший муж и философ по образу жизни»[1], так называл Абеляра клюнийский монах Ришар. «Перипатетик, прославленнейший ученый и философ по образу жизни»[2],— именовала Абеляра анонимная хроника. «Тончайший по уму и достойный удивления философ»[3], писал об Абеляре в своей «Хронологии» монах Роберт. «Руководитель школ»[4] и «философ поразительной тонкости»[5],— гласили другие хроники, чаще всего называвшие Абеляра просто магистром[6].

Однако, повторяя отзывы школяров об Абеляре, монахи — авторы хроник — упорно подчеркивали и то, что прославленнейший учитель подвергался неоднократному осуждению со стороны католической церкви.

Около 1139 г., читаем мы в хронике монаха Роберта, галликанская церковь цвела изобилием мужей, отличавшихся своею «святостью», причем особенным блеском среди них «сиял» Бернар, аббат Клервоский. Абеляр же, писал Роберт, не только не славился в церкви подобно всем этим мужам, но, напротив, все время вводил ее в соблазн нечестивостью своих слов и новшествами своих воззрений[7]. То же самое противопоставление мы находим и в хронике некоего монаха Гильома, писавшего о том, что в 30-х годах XII в. во Франции были особенно знамениты Бернар, этот «цвет католической церкви», и Абеляр, который, хотя и прославился своими весьма многочисленными сочинениями и своей преподавательской деятельностью, однако подвергся серьезнейшим нареканиям со стороны многих лиц, а всего более, как говорил автор хроники, со стороны вышеназванного аббата[8].

Оба противника встретились в Сансе в начале июня 1140 г.[9] К восьмому воскресенью пятидесятницы, соответствовавшему

---

[1] «Vir famosissimus et vita philosophus». Ex Chronico Richardi Pictaviensis monachi cluniacensis. Rec. des Hist., t. XII, p. 415.

[2] «Petrus Bailardus Peripateticus, doctor famosissimus et vita philosophus». Ex Anonymi chronico. Ibidem. col. 120.

[3] Ex Chronologia Roberti monachi S. Mariani Autissiodorensis. Ibidem, p. 293.

[4] Ex Chronico Mauriniacensi. Ibidem, p. 80.

[5] Ex Chronico Britannico ex collectione ms. ecclesiae Nannetensis. Ibidem, p. 558.

[6] Ex Chronico Turonensi. Ibidem, p. 472. Ex Chronico S. Petri vivi Senonensis auctore clario monachro. Ibidem, p. 284.

[7] Ex alterius Roberti Appendice ad Sigebertum. Ibidem, t. XIII, p. 330—331.

[8] Ex Chronico Willelmi Godelli, monachi S. Martialis Zemovicensis. Ibidem, p. 675.

[9] Акты собора не сохранились, а поэтому его дату мы определяем с одной стороны на основании хроник, а с другой — на основании писем Бернара Клервоского, указывающих на то, что собор состоялся в начале июня 1140 г. См. «Хронологию монаха Роберта»... Rec. des Hist., t. XIII, p. 293; см. «Турскую хронику...» Ibidem, p. 472; см. «Продолжение хроники

установленному лишь в XV в. празднику троицы, в метрополию парижской провинции съехалось весьма многолюдное общество. Наряду с представителями высшего духовенства, туда прибыли король Франции, граф Шампани и граф Невера (все трое со своими свитами), многочисленные аббаты и клирики, а также магистры и школяры, крайне заинтересованные, как можно думать, предстоящим диспутом между Абеляром и Бернаром Клервоским. Само воскресенье было посвящено осмотру реликвий, выставленных специально для этой цели в кафедральном соборе[1], и праздничной церковной службе, во время которой Бернар произнес проповедь и призвал всех присутствовавших «молиться» за некоего, хотя и не названного, но, конечно, известного всем присутствовавшим еретика. (Лицемерие этого поступка, рассчитанного на то, чтобы заклеймить Абеляра как врага католической веры еще до официального осуждения его на соборе, было полностью вскрыто, как мы это показываем далее, учеником Абеляра Беренгарием). В воскресенье же вечером, как это видно из писем Бернара Клервоского, а в особенности из «Апологии» Беренгария, состоялось предварительное совещание участников собора, на котором и было предрешено осуждение Абеляра.

Официально открытие собора произошло лишь на следующий день. Церковь была переполнена. Около короля разместилось все высшее духовенство. Несколько поодаль — все те аббаты, монахи, сеньеры, магистры и школяры,— которые пожелали присутствовать на диспуте. Рассказывая об этом в письме к Иннокентию II (составленном им от лица архиепископа санского), Бернар Клервоский писал: «Итак, там присутствовали: достославный король франков Людовик Благочестивый, граф неверский Гильом, владыка архиепископ реймский со своими епископами-суффрагантами, и мы с таковыми же нашими, за исключением епископов парижского и

Сигиберта». Ibidem, p. 330—331 и др. См. B e r n a r d i Epistola 337. Migne, PL, t. 182, col. 541. Необходимо заметить, что в вопросе о дате собора мы разделяем точку зрения французских историков, утверждавших, что судилище в Сансе было приурочено к восьмому воскресенью пятидесятницы 1140 г. См., например, C. R é m u s a t. Abélard, Paris, 1845, vol. I, p. 200, 206. См. также E. V a c a n d a r d. Vie de Saint Bernard, Paris, 1895, vol. II, p. 145. Вакандар, специально занимавшийся этим вопросом, отмечал, что дата собора являлась предметом весьма долгих споров между немецкими и французскими исследователями, и что немецкая историография, которая утверждала, что собор состоялся лишь в 1141 г., защищала неверную точку зрения. Ссылаясь, с одной стороны, на хроники, а с другой — на слова Петра Клюнийского, приютившего Абеляра в Клюни после Санса и заявлявшего, что в Клюни Абеляр прожил последние годы своей жизни (Абеляр умер в апреле 1142 г.), Вакандар категорически отвергал утверждения немецких историков и, в частности, утверждения Дейча.

[1] Rec. des Hist., t. XIV, p. 371, 484.

Бернар в письме к папе, достоин наивысших похвал, ибо он полностью предан интересам римской церкви и готов всегда и во всем ей повиноваться [1]. Один из ближайших помощников Бернара Клервоского, Самсон являлся его неизменной опорой и при вмешательстве в политические дела королевства, и во всех церковных мероприятиях [2].

Вместе с Самсоном, как уже было указано, в Санс явились и три епископа его метрополии. Это были: Иосцелин, епископ суассонский, Альвизий, епископ аррасский и Готфрид, епископ шалонский.

Что касается Иосцелина, то, как и Готфрид, он встретился с Абеляром не в первый раз. Они столкнулись еще в те времена, когда Абеляр вел горячие споры с Гильомом из Шампо по вопросу об универсалиях и подобно Иосцелину имел свою школу на холме св. Женевьевы. Будущий епископ Суассона относился к Абеляру крайне отрицательно. Он называл его человеком «неспособным на доказательства» и характеризовал как пустослова, насмешника и софиста. Между обоими школами существовали враждебные отношения, хотя точных данных о том, в чем заключались философские взгляды Иосцелина (повидимому, близкие к воззрениям умеренных реалистов) и по каким именно вопросам Иосцелин сражался с Абеляром, у нас нет. Ясно одно, что взгляды Иосцелина ни в какой степени не противоречили учению католической церкви и что представители «теократической партии» относились к Иосцелину вполне дружественно. Около 1115 г. Иосцелин стал архидиаконом в суассонской епархии, а в 1125 г. был назначен туда же епископом. С этих пор он являлся уже одним из самых активных членов «теократической партии» и деятельно проводил в жизнь ее программу. Иосцелин поддерживал Иннокентия II во время его борьбы с Анаклетом, выполнял различные поручения папы совместно с Бернаром Клервоским, присутствовал на важнейших церковных соборах и в том числе на Труаском (1128 г.), где обсуждался устав ордена тамплиеров. Он основывал цистерцианские и премонстрантские монастыри и активно боролся с еретиками, а в качестве королевского советника являлся проводником влия-

---

[1] Bernardi Epistola 210 ad dominum papam Innocentium Migne. PL, t. 182. col. 376; Epistola 247. Ibidem, col. 445.

[2] Ex Anonymi Blandiniensis Appendicula ad Sigebertum. Rec. des Hist., t. XIV, p. 20; Historica, gloriosi regis Ludovici VII filii Ludovici Grossi. Ibidem, t. XII, p. 127; Suites des Grandes Chroniques de France dites de Saint-Denys. Ibidem, t. XIII. p. 202; Ex Chronologia Roberti monachi S. Mariani Autissiodorensis. Ibidem, t. XII, p. 295; Bernardi Epistola 376 ad Sugerium abbatem. Migne, PL, t. 182. col. 581.

ния «теократической партии» на политические дела королевства [1].

О тесной связи, существовавшей между Иосцелином и главой этой «партии», свидетельствовала его переписка с Бернаром Клервоским [2]. Остановимся теперь на характеристике Альвизия, епископа аррасского.

Будучи приором одного из фландрских монастырей, Альвизий был избран затем (1111 г.) аббатом монастыря Аншен (Anchin), куда, накануне Суассонского собора, обратился за помощью Готфрид (будущий епископ Шалона, а в то время еще аббат монастыря св. Медарда) и откуда он получил своего наиболее ревностного помощника в лице Госвина — ученика Иосцелина и злейшего врага Абеляра. Все церковные хроники, упоминавшие об Альвизии, единодушно отмечали, что его деятельность в качестве аббата монастыря Аншен вызывала неизменное одобрение со стороны папы. В 1131 г. Альвизий был назначен епископом Арраса [3]. Личное участие Альвизия во втором крестовом походе, организованном Бернаром Клервоским, явилось завершением его деятельности, направленной на укрепление католической церкви [4].

Таковы были те «судьи» Абеляра на Санском соборе, которые прибыли из метрополии Реймса [5]. Столь же видными представителями «теократической партии» являлись и суффраганты санского архиепископа Генриха: Готфрид, епископ шартрский, Элиас, епископ орлеанский, Аттон, епископ труаский, Гуго, епископ оксеррский и Манасес, епископ Мо.

Что касается самого архиепископа Генриха, то о нем нам известно следующее: выходец из известной феодальной фамилии, имевшей значительные владения около Санса, он был назначен архиепископом этого города в 1123 г. и оставался

---

[1] Histoire littéraire de la France, t. XII, p. 412—416; Gallia christiana, t. IX, p. 357—359.

[2] Bernardi Epistolae 222, 223, 225, 227, 263, 342. Migne, PL, t. 182, col. 387, 390, 394, 396, 469, 546.

[3] Ex Anselmi Gemblacensis Appendice ad Sigebertum. Rec. des Hist., t. XIII, p. 270, Ex Chronico Sithiensi S. Bertini, auctore Iohanne ejusdem loci abbate. Ibidem, p. 468; Ex vita Gosvini. Rec. des Hist., t. XIV, p. 444, 446; Bernardi Epistola 65 ad Alvisum abbatem Aquiscincti. Migne, PL, t. 182, col. 170; Histoire littéraire de la France, t. XIII, p. 71—73.

[4] Во второй крестовый поход епископ аррасский отправился вместе с Людовиком VII, но не успел доехать даже до Константинополя, куда король направил его в качестве посланника, и внезапно скончался.

Ex alterius Roberti Appendice ad Sigebertum. Rec. des Hist., t. XIII, p. 332; Ex Radulfi de Diceto Imaginibus historiarum. Ibidem, p. 183.

[5] Bernardi Epistola 191. Migne, PL, t. 182, col. 357—358.

на архиепископской кафедре до самой смерти (в 1142 г.). В качестве архиепископа Генрих принимал весьма деятельное участие во всех церковных событиях своего времени и присутствовал на наиболее важных церковных соборах[1].

Переписка Бернара Клервоского с Генрихом ясно показывает, что между архиепископом санским и главою «теократической партии» существовали очень близкие отношения, ибо письма Бернара к архиепископу содержали не только всевозможные поручения, но и всяческие «наставления»[2]. (Особенно показательным в этом смысле являлось послание 42, которое вследствие его обширных размеров было отнесено еще первым издателем сочинений Бернара — Мабильоном — к трактатам. Это так называемый «Трактат о нравах и обязанностях епископов»)[3]. Неудивительно, что во время конфликта архиепископа Генриха с Людовиком Толстым, обвинившим Генриха в симонии и предавшим суду, Бернар активно вмешался в борьбу на стороне Генриха[4]. Таков был этот человек, который, следуя указаниям Бернара, поспешно созвал собор в главном городе своей метрополии и объявил Абеляра еретиком в полном согласии со своими епископами-суффрагантами.

Посмотрим, что представляли собой последние. Об одном из них, а именно Готфриде, епископе шартрском, мы говорили выше. Что же касается остальных, то о них нам известно следующее: Манасес, епископ Мо с 1134 г. по 1159 г., ничем особенным не выделялся, вел обычные для епископа дела своей епархии, выполнял поручения архиепископа и, приняв участие в суде над Абеляром, безоговорочно выступил против последнего[5]. Точно так же вел себя на соборе и Элиас, епископ орлеанский, посвященный в епископы лишь за три года до санского судилища по рекомендации Бернара Клервоского[6]. В не менее дружественных отношениях находился Бернар и с Аттоном, епископом труаским (с 1122 г.)[7], превосходно знакомым со всей историей столкновений Абеляра с церковью,

---

[1] Ex Chronico Mauriniacensi auctoribus Teulfo et aliis ejusdem loci monachis. Rec. des Hist., t. XII, p. 86; Ex Chronico Willelmi Godelli monachi S. Martialis Lemovicensis. Ibidem, t. XIII, p. 674; Gallia christiana, t. XII, p. 44—47.

[2] Bernardi Epistolae 43, 44, 182, 316. Migne, PL, t. 182, col. 148—149, 344—345, 522.

[3] Bernardi De moribus et officio episcoporum tractatus seu epistola 42 ad Henricum archiepiscopum Senonensem. Ibidem, col. 809—834.

[4] Bernardi Epistola 49 ad dominum papam Honorium pro Henrico Senonensi archiepiscopo. Ibidem, col. 157.

[5] Gallia christiana, t. VIII, p. 1613—1615.

[6] Bernardi Epistolae 156, 245, 246. Migne, PL, t. 182, col. 314, 442, 443.

[7] Bernardi Epistola 23 ad Attonem Trecensem episcopum. Ibidem, col. 125—128; Histoire littéraire de la France, t. XII, p. 226—227.

ибо его бегство из Шампани в Бретань произошло уже в то время, когда Аттон был епископом и не мог не знать о борьбе, разыгравшейся в его епархии. Никаких сомнений по поводу того, на чьей стороне находился Аттон не может быть, так как из писем Бернара Клервоского видно, что труаский епископ был всегда его верным помощником[1]. Поэтому и на Сансском соборе 1140 г. Аттон поддержал все предложения Бернара Клервоского.

Последним из суффрагантов архиепископа Генриха, принимавших участие в Сансском соборе[2], был Гуго, епископ оксеррский, принадлежавший, как и все перечисленные выше лица, к «теократической партии». Выходец из знатного рода графов Макона, двоюродный брат Бернара Клервоского, Гуго с юности находился под сильным влиянием последнего и вступил в монастырь Сито одновременно с Бернаром. Вскоре он был послан с группой монахов в диоцез Оксерра (1114 г.) для основания там цистерцианского монастыря и после его создания был сделан его аббатом. В ордене цистерцианцев Гуго занимал видное положение и, в частности, выступал от имени ордена во время борьбы короля с парижским епископом Этьеном Санлисом на стороне последнего[3].

Таковы были «судьи» Абеляра на Сансском соборе 1140 г., таковы были все эти архиепископы и епископы, крупнейшие представители «теократической партии», защитники интересов воинствующей церкви, группировавшиеся вокруг Бернара Клервоского и действовавшие совместно с ним. Тесно связанные друг с другом общностью своих целей и совместною, многолетнею деятельностью, они выступали на Сансском соборе не как представители той или иной церковной метрополии, а как единый, организованный и сплоченный отряд католической церкви, защищавший ее интересы в целом.

Не говоря уже о связи всех этих лиц с Бернаром Клервоским, достаточно вспомнить, в каких близких и дружеских отношениях они находились друг с другом. Самсон, архиепископ реймский был тесно связан с Иосцелином, архиепископом суассонским, и с Варфоломеем, епископом Лана, близким другом и ставленником Ансельма Ланского. Он был связан

---

[1] Bernardi Epistola 23 ad Attonem Trecensem episcopum. Migne, PL, t. 182, col. 125—128; Epistola 152 ad dominum papam Innocentium pro trecensi episcopo. Ibidem, col. 311—312; Epistola 203 ad Attonem episcopum et clerum trecensem. Ibidem, col. 371—372.

[2] По неизвестным для нас причинам в суде над Абеляром не принимали участия ни епископ парижский — Этьен Санлис, ни епископ неверский — Фромон.

[3] Gallia christiana, t. XII, p. 391—393; Histoire littéraire de la France, t. XII, p. 408—411; Bernardi Epistola 33 ad Hugonem Pontiniacensem abbatem. Migne, PL, t. 182, col. 138—139.

также с Манассесом, епископом Мо, с Готфридом, епископом шартрским, с Гуго, епископом оксеррским и с Альвизием, епископом аррасским,— судьями Абеляра на Сансском соборе [1]. Иосцелин, епископ суассонский, вместе с Гуго Оксеррским, Варфоломеем Ланским, Аттоном Труаским, Альбериком Реймским и Этьеном Санлисом приветствовал учреждение ордена тамплиеров на Труаском соборе 1128 г.[2] Готфрид, аббат монастыря св. Медарда, а впоследствии епископ шалонский, судивший Абеляра дважды, был тесно связан с Госвином, ближайшим учеником Иосцелина, с самим Иосцелином, с Альвизием, епископом аррасским, с епископом Парижа — Этьеном Санлисом и с другими такими же видными представителями католической иерархии [3]. Альвизий Аррасский исполнял поручения папы совместно с Иосцелином и Готфридом Шартрским, а Генрих, архиепископ Санса, совместно с Самсоном, архиепископом реймским, Аттоном, епископом труаским и шалонским епископом Готфридом [4]. То же самое надо сказать и о Гуго Оксеррском. Еще в те годы, когда он являлся аббатом цистерцианского монастыря Потиньи, он выступал в защиту парижского епископа Этьена Санлиса, а вместе с Иосцелином, Варфоломеем, Аттоном, Альбериком Реймским, Самсоном, Альвизием и Готфридом Шартрским участвовал в ряде важнейших церковных соборов [5].

Таким образом, ясно, что «судьи» Абеляра на Сансском соборе были подобраны не случайно. Активные члены «теократической партии», стремившиеся к осуществлению одних и тех же целей, они рассматривали борьбу с Абеляром лишь как часть своей общей борьбы за осуществление теократической программы и укрепление католической церкви на Западе. В этом смысле Сансский собор 1140 г. был лишь новым этапом в истории тех столкновений между Абеляром и церковью, которые начались с его споров с Гильомом из Шампо.

И Гильом из Шампо, боровшийся с Абеляром по вопросу об универсалиях, и Ансельм Ланский, преследовавший его за попытку истолкования библейских текстов с точки зрения разума, и Альберик с Лотульфом, выступавшие как организаторы Суассонского собора, и глава премонстрантов — Норбер, и монахи монастырей Сен-Дени и Сен-Виктор, и «судьи» Абеляра на Суассонском и Сансском соборах, и папа Иннокен-

---

[1] Gallia christiana, t. IX, p. 87; Sugerii abbatis libellus de consecratione ecclesiae et translatione corporum S. Dionysii. Rec. des Hist., t. XIV, p. 316; Gallia christiana, t. IX, p. 358.

[2] Gesta in concilio Trecensi anni 1128. Rec. des Hist., t. XIV, p. 232.

[3] Histoire littéraire, t. XII, p. 185, 188.

[4] Ibidem, t. XIII, p. 72; Gallia christiana, t. XII, p. 46, 469.

[5] Histoire littéraire, t. XII, p. 409; Gallia christiana, t. XII, p. 592; Ex variis Chronicis. Rec. des Hist., t. XIII, p. 733.

тий II, и кардиналы римской курии — все они выступали против Абеляра как единая сила. И по каким бы поводам он ни подвергался критике со стороны представителей католической иерархии, и в какое бы время он ни становился объектом их преследований, они всегда выступали против него, как защитники монополии католической церкви в области образования, неизменно стремившиеся полностью прекратить его литературную и преподавательскую деятельность. Те же самые цели преследовали и представители «теократической партии» на Сансском соборе 1140 г.

Оценивая реакционнейшее значение этой борьбы, выдающийся русский мыслитель и революционер XVIII в. А. Н. Радищев писал в своем знаменитом произведении «Путешествие из Петербурга в Москву»: «...священнослужители были всегда изобретателями оков, которыми отягчался в разные времена разум человеческий... они подстригали ему крылие, да не обратит полет свой к величию и свободе... Собор Санский в 1140 г. осудил мнения Абелярдовы, а папа сочинения его велел сжечь...» [1]

Наиболее полные данные о ходе заседания Сансского собора мы извлекаем из писем Бернара Клервоского в Рим [2], согласно которым оно рисуется следующим образом. Когда Абеляр появился перед своими «судьями», Бернар, выступавший в роли официального обвинителя, начал громко зачитывать те еретические главы из его сочинений, которые уже были осуждены на предварительном совещании членов собора [3]. Но Абеляр прервал чтение и, заявив о своей апелляции к папе, покинул собор, не входя в дальнейшие объяснения. Несмотря на его отсутствие, эти главы все же были прочитаны и найдены «противными вере и противоречащими истине» [4].

Более подробные данные о заседании Сансского собора мы находим в письме Бернара Клервоского, написанном им от имени архиепископа Реймского. Когда, указывал в этом письме

[1] А. Н. Радищев. Путешествие из Петербурга в Москву. Избранные философские сочинения, 1949, стр. 145, 148.

[2] Одно из них, а именно письмо 189, написано к Иннокентию от имени самого Бернара, два других — от имени архиепископов Франции: письмо 191 было подписано реймским архиепископом Самсоном и его суффрагантами — епископами Иосцелином Суассонским, Готфридом Шалонским и Альвизием Аррасским, а письмо 337 — сансским архиепископом Генрихом и его суффрагантами — епископами Готфридом Шартрским, Элиасом Орлеанским, Гуго Оксеррским, Аттоном Труаским и Манасесом — епископом Мо.

[3] О предварительном совещании членов собора см. в VIII главе «Ученик Абеляра Беренгарий и его выступление против решений Сансского собора».

[4] «Porro capitula judicio omnium examinata, inventa sunt fidei adversantia, contraria veritati». Bernardi Epistola 189. Migne, PL, t. 182, col. 356.

Бернар, он «уличил Абеляра в нечестивости его мнений и в желании, полагаясь на человеческий разум, уничтожить всю суть христианской веры», тот не пожелал ничего признать, что, упорствуя в своей нечестивости, отказался от им же избранного суда, не нанесшего ему ни обиды, ни оскорблений, и обратился с жалобой в Рим. Тогда епископы, не имевшие права осудить самого Абеляра, как апеллировавшего к папе, решили осудить его сочинения и предать их немедленному уничтожению. «Ведь человек этот,— писал Бернар, обосновывая принятое решение,— увлекает вслед за собой очень многих и существует народ ему верящий» [1]. Предотвратить же подобную «заразу» возможно лишь «спешным лекарством», ибо поздно готовить лекарство тогда, когда в силу долгого небрежения болезнь получила уже развитие.

Еще подробнее о заседании собора Бернар рассказывал в послании, которое было написано им от лица архиепископа санского. Указывая, что это заседание происходило в присутствии короля, всего высшего духовенства реймской и санской метрополий, а также многих благочестивых аббатов и ученых клириков, Бернар специально подчеркивал то обстоятельство, что и Абеляр явился на данное заседание не один, но со своими приверженцами. «Когда владыка аббат,— читаем мы в послании архиепископа санского,— вынес для всеобщего обозрения «Теологию» учителя Петра и изложил те несообразные и даже явно еретические главы из этой книги, которые он отметил для того, чтобы учитель Петр сказал, что он этого не писал, а если он признает своим, или одобрил бы это или исправил, учитель Петр Абеляр, повидимому, не будучи уверен в своих силах, и желая от этого ускользнуть, ответить не захотел» [2]. И хотя, продолжал Бернар, Абеляру была дана полная возможность высказаться, и на соборе ему не грозила никакая опасность, так как в лице «отцов» собора он имел справедливых судей, он покинул собор вместе со своими приверженцами (cum suis a conventu discessit) и обратился с жалобою в Рим. Таким образом, уже в письмах Бернара Клервоского, написанных им непосредственно после собора, мы встречаемся с мыслью о том, что Абеляр отказался от диспута, будучи неуверен в своих силах.

Это же утверждал и Готфрид, биограф Бернара, в своем «Житии» последнего. Характеризуя Абеляра, как человека

[1] «Quia ergo homo ille multitudinem trahit post se, et populum qui sibi credat, habet». Bernardi Epistola 191. Migne, PL, t. 182, col. 358.

[2] «Dominus abbas cum librum Theologiae magistri Petri proferret in medium, et quae adnotaverat absurda, imo haeretica plane capitula de libro eodem proponeret, ut ea magister Petrus vel a se scripta negaret, vel si sua fateretur, aut probaret, aut corrigeret, visus diffidere magister Petrus Abaelardus, et subterfugere, respondere noluit». Ibidem, col. 542.

хотя и известного своими познаниями, но неизменно извращавшего католические догматы[1], биограф Бернара рассказывал, что когда наступил день соборного заседания и Бернар предъявил всем собравшимся сочинения Абеляра с подчеркнутыми в них еретическими положениями, Абеляр не пожелал ни смиренно признаться в своих «заблуждениях», ни ответить на выдвинутые против него обвинения. Вместо этого, писал Готфрид, Абеляр апеллировал к папе, не чувствуя себя в силах противостоять Бернару и стремясь лишь к тому, чтобы выиграть время[2].

Читая бернаровское «Послание архиепископа Сансского», мы замечаем, что позднейший рассказ о поведении Абеляра на сансском судилище был заимствован Готфридом из указанного источника. Таким образом, мысль о том, что Абеляр отказался вступить в спор с Бернаром из-за неуверенности в своих силах была высказана впервые самим Бернаром.

Категорический отказ Абеляра ответить на выставленные против него обвинения и его неожиданная апелляция к папе привели сансских «судей» в некоторое смущение. И хотя они, как утверждал Бернар, считали апелляцию Абеляра совершенно неканонической, все же принять какое-либо решение относительно человека, прибегнувшего к суду папы, они не осмелились. Осуждение Абеляра было заменено осуждением его «ложных, превратных и еретических догматов», поскольку последние, как было сказано, заразили уже весьма многих, и «эта порча проникла уже в самую глубь сердец». Разумеется, решение сансских судей воздержаться от вынесения окончательного приговора являлось лишь его отсрочкой, ибо никто из членов собора не сомневался в том, что Иннокентий II вынесет тот приговор, который им всем был желателен. Вот почему в своем постановлении собор просил у папы осуждения еретического учения Абеляра «на веки-вечные»; строгого наказания тех, кто это учение поддерживает; полного запрещения Абеляру писать и преподавать и повсеместного уничтожения его книг. «Мы единодушно настаиваем и упорнейше просим, возлюбленнейший владыка,— писал Бернар Клервоский, формулируя окончательное постановление собора,— чтобы вы осудили навеки, пользуясь вашей властью, эти догматы, потому что они вовлекают многих в опаснейшие и явно достойные осуждения заблуждения; и чтобы вы, справедливейший отец, подвергли заслуженному наказанию всех тех, кои упорно и неутомимо их защищают. И если ваша досточтимость

[1] «Fuit in diebus illis Petrus Abaelardus magister insignis et celebrimus in opinione scientiae, sed de fide perfide dogmatizans». Bernardi vita prima. Liber III auctore G a u f r i d o... Migne, PL, t. 185, col. 310.
[2] Ibidem, col. 311.

обречет на молчание столь часто упоминавшегося Петра и лишит его совершенно возможности читать лекции и писать, и книги его, несомненно насыщенные превратными догматами, осудит, то, после того, как будут вырваны шипы и колючки из церкви божией, тучная нива христова получит свободу произрастать, цвести и плодоносить»[1]. Таково было решение Санского собора.

Таким образом, осуждая учение Абеляра, как еретическое, Бернар и его окружение передавали вопрос о судьбе самого Абеляра на усмотрение папы. Одновременно они выражали по этому поводу свое мнение, намечая, тем самым, для папы дальнейший план действий. Как мы увидим впоследствии, Иннокентий II выполнил этот план полностью[2].

Возникает вопрос, почему же все-таки Абеляр, уже приехав в Санс, не пожелал изложить своих взглядов на заседании собора? Мы не можем считать хоть сколько-нибудь основательной точку зрения Готфрида, утверждавшего, что Абеляр апеллировал к папе лишь потому, что не чувствовал себя в силах противостоять своему противнику и что при встрече с Бернаром Клервоским он ощутил как бы «полное омрачение разума». Невозможно предположить, чтобы такой искушенный в диалектических спорах магистр и такой общепризнанный мастер ведения споров, каким был, по признанию современников, Абеляр, мог растеряться при встрече с Бернаром Клервоским на Санском соборе. Причины отказа Абеляра изложить свои взгляды на санском судилище были, конечно, иными. Его апелляция объяснялась совсем не его растерянностью, а теми событиями, которые произошли накануне. Мы имеем в виду то предварительное совещание членов собора, которое было организовано за день до официального заседания и которое единодушно признало учение Абеляра антицерковным и еретическим. На этом совещании, соединенном с пиршеством, присутствовал и ученик Абеляра Беренгарий, который немедленно передал своему учителю решения совещания и тем самым предупредил Абеляра об угрожавшей ему опасности. Понимая, что официальное заседание собора лишь подтвердит

---

[1] «Et quia multos in errorem perniciosissimum et plane damnabilem pertrahunt eas auctoritate vestra, dilectissime domine, perpetua damnatione notari, et omnes qui pervicaciter et contentiose illas defenderit, a vobis, aequissime pater, justa poena mulctari unanimiter et multa precum instantia postulamus. Saepedicto vero Petro si reverentia vestra silentium imponeret, et tam legendi quam scribendi prorsus interrumperet facultatem, et libros ejus, perverso sine dubio dogmate respersos, condemnaret, avulsis spinis et tribulis ab ecclesia dei, praevaleret adhuc laeta Christi seges succrescere, florerere, fructificare». B e r n a r d i Epistola 337. Migne, PL, t. 182, col. 542.

[2] См. главу VIII «Арнольд Брешианский и его борьба с папством».

предрешенный на предварительном совещании приговор, Абеляр утратил какой-либо интерес к предстоящему диспуту и решил апеллировать к папе, тем более, что, приехав в Санс и узнав состав судей, он ясно увидел — его ожидает не диспут, а только ухудшенное повторение Суассонского собора. Вот почему, появившись на заседании собора (для того чтобы заявить о своей апелляции в Рим) и проходя мимо известного в то время магистра Жильбера Порретанского, Абеляр обратился к нему и во всеуслышание процитировал слова Горация: «Дело касается и тебя, когда пылает стена соседа»[1]. Сцена сожжения его книги на заседании Суассонского собора не изгладилась в памяти Абеляра до конца его жизни. Обращение к папе было той ненадежной соломинкой, за которую он хватался, стремясь отвести от себя надвигающуюся опасность.

Конечно, нельзя отрицать, что и на Сансском соборе были лица, сочувствовавшие Абеляру. Об этом свидетельствовала и его реплика Жильберу Порретанскому, и написанная его учеником Беренгарием «Апология», и большое число школяров и магистров, пожелавших присутствовать на диспуте, и, наконец, выступление в защиту Абеляра некоего иподиакона Гиацинта. К сожалению, речь Гиацинта до нас не дошла, и мы лишены возможности установить те причины, которые побудили его выступить. Но как бы то ни было, эта речь вызвала возмущение со стороны «отцов собора» и заставила Бернара Клервоского обратиться в Рим со следующей жалобой: «Гиацинт,— писал он в письме к своему другу кардиналу Гаймерику,— явил нам много дурного, не совершив его не потому, что он не хотел, а потому, что не мог. И мы хладнокровно перенесли это, хотя он не пощадил ни личности владыки папы, ни курии в этой курии»[2] (т. е. римской курии на заседании Сансского собора).

Итак, несомненно, что Абеляр мог рассчитывать на сочувствие ряда лиц из числа присутствовавших на соборе. Однако он не мог получить от них никакой действенной помощи. Друзей его было во много раз меньше, чем врагов, и, кроме того, эти друзья не занимали ни в церкви, ни вне ее хоть сколько-нибудь видного положения. Ни магистры, подобные Беренгарию, ни школяры не имели в глазах представителей «теократической партии» никакого значения. И если бы они даже решились выступить на самом соборе в защиту

[1] «Tunc tua res agitur, paries cum proximus ardet». Horatii Epistola I, XVIII, 84; Bernardi vita prima. Liber tertius auctore Gaufrido... Migne, PL, t. 185, col. 312.

[2] Bernardi Epistola 338. Ibidem, col. 543; Epistola 189. Ibidem, col. 357.

Абеляра, их голос никем бы там не был принят во внимание[1]. Вот почему Абеляр отказался признать правомочность собора и апеллировал к папе через голову своих «судей». Не пожелав отвечать на вопросы Бернара, выступавшего в роли официального обвинителя, и, более того, даже выслушать самого обвинения, он поступил так, отчетливо представляя, что на соборе повторится суассонское осуждение, тем более, что среди сансских «судей» он видел тех самых лиц, которые осудили его еще девятнадцать лет назад.

Апелляция Абеляра в Рим вызвала целый поток писем Бернара Клервоского, адресованных папе и кардиналам римской курии[2] и содержавших подробное изложение всех событий, связанных с Сансским собором. Эти письма, наряду с обвинительным актом[3], предъявленным Абеляру на Сансском соборе, являются весьма ценным источником, позволяющим с совершенной ясностью судить о причинах вторичного осуждения Абеляра католической церковью.

Что касается обвинительного акта, составленного главным образом на основании разобранного нами выше трактата Абеляра «Introductio ad theologiam», то его содержание ясно показывает, что в момент проведения Сансского собора церковь рассматривала Абеляра не только как восстановителя многих давно уже осужденных ею ересей, но и как человека, сознательно «извращавшего» все католическое учение в целом[4]. «По внешности монах, в душе еретик,— писал Бернар

---

[1] Выступление этих лиц могло найти отклик лишь вне собора, среди тех многочисленных приверженцев Абеляра, о которых писал в своих письмах Бернар Клервоский. И, как мы показываем в дальнейшем, церковь должна была приложить большие усилия для того, чтобы ликвидировать то впечатление, которое «Апология» Беренгария произвела на приверженцев Абеляра во Франции и Италии.

[2] Bernardi Epistola 189 ad papam Innocentium. Migne. PL, t. 182, col. 354—357; Epistola 190 ad Innocentium pontificem de erroribus quisdam Petri Abaelardi. Ibidem, col. 1053—1072; Epistola 191 ad Innocentium ex persona domini archiepiscopi remensi etc. Ibidem, col. 357—358; Epistola 192 ad magistrum Guidonem de Castello. Ibidem, col. 359; Epistola 330 ad Innocentium papam. Ibidem, col. 535—536; Epistola 331 ad Stephanum cardinalem et episcopum praenestinum. Ibidem, col. 536—537; Epistola 332 ad G. cardinalem. Ibidem, col. 537—538; Epistola 333 ad G. cardinalem. Ibidem, col. 538; Epistola 334 ad Guidonem Pisanum. Ibidem, col. 538—539; Epistola 335 ad quemdem presbyterum cardinalem. Ibidem, col. 539; Epistola 336 ad quemdam abbatem. Ibidem, col. 539—540; Epistola 337 ad Innocentium pontificem in persona Franciae episcopum. Ibidem, col. 540—542; Epistola 338 ad Haimericum cardinalem et cancelarium. Ibidem, col. 542—544.

[3] Bernardi Capitula haeresum Petri Abaelardi. Ibidem, col. 1049—1054.

[4] Обвинительный акт, предъявленный Абеляру на Сансском соборе, являлся, в сущности говоря, простым повторением тех самых «пунктов», о которых писал накануне собора Бернару Клервоскому Гильом из Сен-

об Абеляре,— он не имеет ничего монашеского кроме имени и одеяния. Он раскрывает старые водоемы и давно известные топи еретиков для того, чтобы туда упали осел и бык. Он молчал уже долгое время, но пока он безмолвствовал в Бретани, он почувствовал боли, а после во Франции породил зло. Выползла, извиваясь, из логова своего змея и наподобие гидры породила семь новых голов, после того, как ранее была отсечена одна. Была отсечена, была уничтожена одна его ересь в Суассоне, но взамен ее появилось семь и более ересей»[1].

В самом деле, стремление Абеляра понять и объяснить своим слушателям принципиально иррациональные церковные догматы с неизбежностью приводило его к еретическим выводам, независимо от того, какими вопросами он занимался. Вот почему, формулируя еретические «заблуждения» Абеляра, Бернар писал в своих письмах в Рим: «Узрите, как наш теолог устанавливает ступени и степени в троице вместе с Арием; вместе с Пелагием предпочитает свободную волю благодати; вместе с Несторием, разделяя Христа, исключает воспринятого человека из соучастия в троице. И это — в немногих словах о многом»[2]. Таким образом, Абеляр оказывался виновным сразу в нескольких и притом наиболее серьезных, с точки зрения церкви, ересях.

Все буржуазные исследователи, занимавшиеся Абеляром (Дейч, Ремюза, Гаусрат и многие др.), излагая историю Санского собора, уделяли основное внимание вопросу о том, в какой степени был прав или неправ Бернар Клервоский, предъявив Абеляру подобные обвинения. Мы же считаем этот вопрос второстепенным, ибо главное у Абеляра заключалось совсем не в том, что он был «последователем» Ария, Нестория или Пелагия, а в том, что он осмелился выступить против авторитета католической церкви и попытался понять и истолковать ее догматы с точки зрения разума. Именно эта, резко антиавторитарная направленность освободительного, как говорил Энгельс, теологического учения Абеляра представляла для церкви наибольшую опасность, ибо именно в этом оно наиболее близко соприкасалось с развивавшимися в то время

Тьерри (см. главу VII данной работы «Подготовка собора «теократической партией»»). Он состоял из четырнадцати положений, взятых из книг Абеляра (см. стр. 382).

[1] Bernardi Epistola 331. Migne, PL, t. 182, col. 536.

[2] «Videte quod theologus noster cum Ario gradus et scalas in trinitate disponit, cum Pelagio liberum arbitrium gratiae praeponit; cum Nestorio Christum dividens, hominem assumptum a consortio trinitatis excludit. Et haec pauca sunt de multis». Bernardi Epistola 332. Ibidem, col. 538; Epistola 189. Ibidem, col. 355; Epistola 330. Ibidem, col. 535; Epistola 331. Ibidem, col. 537; Epistola 336. Ibidem, col. 540.

во Франции народными еретическими движениями. И действительно, чисто мирской дух исследования, критицизма и скепсиса, привнесенный Абеляром из области философии в теологию, неизбежно приводил к тому, что самые важные догматы католической церкви превратились в предмет споров и не только в школах, как со злобою отмечал Бернар, но и на всех перекрестках Франции.

Церковь отлично учитывала это. Вот почему Бернар, обвиняя Абеляра на Сансском соборе во всевозможных ересях и стремясь таким образом дискредитировать прославленного учителя, как явного еретика в глазах его многочисленных приверженцев, в то же самое время откровенно писал в Рим, что главная опасность, которая грозила церкви со стороны Абеляра, заключалась не в конкретных его «заблуждениях», а в общем духе его учения.

Обвиняя Абеляра в антицерковном решении вопроса о разуме и вере, в полном пренебрежении к церковным «авторитетам» и в антихристианском отношении к античной философии, Бернар указывал, что Абеляр низвел католическое вероучение на уровень одного из «свободных искусств» и нанес этим церкви неисчислимый вред.

«Мы имеем во Франции,— говорил Бернар,— новоявленного теолога из бывшего магистра, который со времени своей юности забавлялся диалектическим искусством, а ныне безумствует в отношении священного писания. Некогда осужденные и погребенные учения, а именно как свои, так и чужие, он пытается восстановить и сверх того прибавляет новые. Он считает достойным знать все, что есть на небе вверху, и что есть на земле внизу, кроме одного только „не знаю“»[1]. Еще определеннее Бернар выражался в другом письме, заявляя: «Запятнал человек этот церковь и занес свою ржавчину в умы простых. При помощи мудрствований он пытается исследовать то, что благочестивый ум воспринимает посредством живой веры. Вера благочестивых верит, а не рассуждает. Но человек этот, относясь с подозрением к богу, согласен верить только тому, что он ранее исследовал при помощи разума»[2].

---

[1] «Habemus in Francia novum de veteri magistro theologum, qui ab ineunte aetate sua in arte dialectica lusit, et nunc in scripturis sanctis insanit. Olim damnata et sopita dogmata, tam sua videlicet, quam aliena, suscitare conatur, insuper et nova addit. Qui dum omnium quae sunt in coela sursum, et quae in terra deorsum, nihil, praeter solum «nescio» nescire dignatur». B e r n a r d i Epistola 190. Migne, PL, t. 182, col. 1055.

[2] «Maculavit ecclesiam homo ille, rubiginem suam simplicium mentibus affricuit. Cum ea ratione nititur explorare quae pia mens fidei vivacitate apprehendit. Fides piorum credit, non discutit. Sed iste deum habens suspectum credere non vult nisi quod prius ratione discusserit». B e r n a r d i Epistola 338. Ibidem, col. 543.

Итак, несомненно, что в условиях обострения антифеодальной борьбы народных масс во Франции, церковь прежде всего тревожили не арианские, пелагианские, несторианские и прочие ереси Абеляра, а те освободительные или антиавторитарные тенденции его учения, которые представляли для церкви наибольшую опасность [1]. Вот почему, говоря об одной из важнейших задач «теократической партии», задаче сохранения безоговорочной монополии церкви в области духовной культуры и столь же безоговорочного подчинения всех видов светского знания богословию, Бернар требовал приведения «всякого разумения в подчинение и в повиновение Христу» [2]. Сопротивление церковному авторитету, характерное для представителей ранней городской культуры, рассматривалось католической церковью, как тяжкое преступление. События, разыгравшиеся на Сансском соборе 1140 г., доказывают это с полной очевидностью.

---

[1] Разумеется, делая такой вывод, мы вовсе не хотим сказать, что в своих посланиях, написанных после собора, Бернар совершенно не останавливался на еретических «заблуждениях» Абеляра. Он упоминал о них во всех своих письмах, но не занимался ими подробно, обращая внимание папы и кардиналов на главное. Обвинение Абеляра в «ересях», подтвержденное решениями двух церковных соборов, представлялось Бернару уже доказанным. Вот почему, сообщая в Рим о том, что Абеляр был пелагианцем, несторианцем и арианином, Бернар останавливался на этом лишь с целью подчеркнуть недопустимость хоть сколько-нибудь снисходительного отношения к осужденному.

[2] Bernardi Epistola 190. Migne, PL, t. 182, col. 1072.



Глава VIII

ПРЕДСТАВИТЕЛИ РАННЕЙ ГОРОДСКОЙ КУЛЬТУРЫ В БОРЬБЕ С КАТОЛИЧЕСКОЙ ЦЕРКОВЬЮ

ВАГАНТЫ И ИХ АНТИЦЕРКОВНАЯ ПОЭЗИЯ

В условиях массового распространения еретических движений во Франции и широкой освободительной борьбы городов с их феодальными сеньерами, наибольшую опасность со стороны Абеляра, как это было указано выше, церковь усматривала в освободительных, антиавторитарных тенденциях его учения. Эта опасность казалась ей тем более осязательной, что Абеляр излагал свои взгляды большому числу учеников и что, опираясь на этих учеников, он дерзал низводить богословие на уровень одного из обычных школьных предметов. Занимаясь истолкованием догматов католического вероучения, Абеляр подходил к ним не как к непостижимым для разума «тайнам», а как к вопросам, доступным для человеческого понимания.

Называя католическую церковь наиболее общим синтезом и санкцией существующего феодального строя и указывая, что при этих условиях все социальные и политические революционные учения должны были представлять собой одновременно и богословские ереси, Энгельс писал: «Для того чтобы возможно было нападать на существующие общественные отношения, нужно было сорвать с них ореол святости» [1]. Призывая своих многочисленных слушателей к исследованию основных догматов католического вероучения и утверждая, что при помощи философии они становятся объяснимыми и понятными, Абеляр вторгался в святое святых католической церкви и подрывал таким образом ее авторитет, освящавший отношения феодальной эксплуатации. Только при чтении таких произведений Абеляра, как «Введение в теологию» становится понятной та исключительная популярность, которой он

[1] Ф. Энгельс. Крестьянская война в Германии, стр. 34.

пользовался в качестве лектора у своих учеников. Но именно это пугало церковь больше всего. Самая легкость восприятия как мирянами, так и клириками противоречивших ортодоксальному богословию положений в учении Абеляра, а главное его чисто мирской подход к вопросам догматики казались для церкви особенно опасными.

Вот почему, обращая внимание папы на эту опасность, Бернар писал: «Почти по всей Галлии, в городах, деревнях и замках, не только в школах, но и на перекрестках дорог и не только образованные или зрелые, но и юные, простые и заведомо невежественные школяры рассуждают относительно святой троицы...» [1]. Они, утверждал Бернар далее, высказывают по поводу этого много неуместных несообразностей и много противного католической вере и авторитету «святых отцов». И они делают это не без ущерба для многих душ, полагаясь на авторитет своего учителя Петра и на некую его книгу, нареченную «Теологией».

Еще определеннее выражался Бернар в письме к некоему кардиналу Г., оставшемуся неизвестным: «Мы вступили,— писал он,— в опасные времена. У нас есть учители, прожужжавшие нам уши; учащиеся отвращают свой слух от истины и обращаются к небылицам. Имеется у нас во Франции монах, не подчиненный уставу, прелат, не имеющий забот, аббат, не сдерживаемый какими-либо правилами,— Петр Абеляр, который рассуждает с мальчиками и болтает с женщинами. Он преподносит своим приспешникам тайную воду и потаенный хлеб в книгах, и вводит нечестивые новшества слов и суждений в свои проповеди. И он шествует не один, наподобие Моисея, во мрак, где находится бог, но с большою толпою своих учеников. На площадях и улицах ведутся споры о католической вере, о рождении девы, о таинстве алтаря, о непостижимой тайне св. троицы» [2].

---

[1] «...cum per totam fere Galliam in civitatibus, vicis et castellis, a scholaribus, non solum intra scholas, sed etiam triviatim, nec a litteratis aut provectis tantum, sed a pueris et simplicibus, aut certe stultis, de sancta trinitate, quae deus est, disputaretur...». Bernardi Epistola 337 ad Innocentiam pontificem, in persona Franciae episcoporum. Migne, PL., t. 182, col. 540.

[2] «Magistros habemus prurientes auribus, discipuli a veritate auditum avertunt, ad fabulas convertuntur. Habemus in Francia monachum sine regula, sine sollicitudine praelatum, sine disciplina abbatem Petrum Abaelardum, disputantem cum pueris, conversantem cum mulieribus. Aquas furtivas et panes absconditos domesticis suis apponit in libris, et in sermonibus suis profanas vocum novitates inducit et sensuum. Accedit non solus, sicut Moyses, ad caliginem in qua erat deus, sed cum turba multa et discipulis suis. Per vicos et plateas de fide catolica disputatur, de partu virginis, de sacramento altaris, de incomprehensibili sanctae trinitatis mysterio». Bernardi Epistola 332. Ibidem, col. 537.

То же самое писал Бернар и в письме к кардиналу Стефану, заявляя, что Абеляр вводит в «святое святых» молодых и неопытных, только лишь отлученных от сосцов диалектики слушателей и таким образом обрекает их, едва лишь способных постигнуть начала веры, власти дьявола [1].

О большом числе учеников, окружавших Петра Абеляра накануне собора в Сансе, Бернар писал также в письме к некоему аббату и в письмах к папе и кардиналам курии [2]. Отмечая исключительную преданность, которую проявляли ученики Абеляра по отношению к своему учителю, Бернар подчеркивал в своих письмах, что даже на Сансский собор Абеляр явился не один, а вместе со своими приверженцами (cum fautoribus suis) и вместе с ними же покинул собор, не пожелав на нем оставаться (cum suis a conventu discessit) [3]. О том, что сведения Бернара Клервоского относительно большого числа учеников, окружавших Абеляра накануне и во время собора в Сансе, не были преувеличены, свидетельствуют также хроника Оттона Фрейзингенского, писавшего, что Абеляр увлекал за собой в это время великое множество сторонников, и хроника Вальтера Мапа, упоминавшего об учениках и приверженцах Абеляра в Англии [4].

Но кем же являлись все эти сторонники Абеляра по своему положению? Разумеется, не все его ученики могли быть названы его приверженцами, ибо общий состав учеников столь прославленного учителя неизбежно был пестрым. На лекциях Абеляра встречались и представители клира, и горожане, и рыцари, и деклассированные элементы в лице вагантов.

О том, что какую-то часть учеников Абеляра составляли клирики, мы узнаем от него самого. Так, вспоминая в «Истории бедствий» о своей ардюзонской школе, которую он был вынужден оставить из-за преследований со стороны Бернара Клервоского, Абеляр утверждал, что, покинув клириков ради монахов и уехав в Бретань, он испытывал постоянные горькие сожаления [5]. О клириках, посещавших школу Абеляра в Параклете, писала и Элоиза, вспоминая о том, что те, которые

[1] Bernardi Epistola 331. Migne, PL, t. 182, col. 537.

[2] Bernardi Epistola 336. Ibidem, col. 540; Epistola 189. Ibidem, col. 355; Epistola 337. Ibidem, col. 541; Epistola 338. Ibidem, col. 543; Epistola 191. Ibidem, col. 358.

[3] Bernardi Epistola 337. Ibidem, col. 542.

[4] «Post haec dum rursus pluribus diebus legeret maximamque post se sociorum multitudinem traheret». Ottonis Frisingensis episcopi Gesta Friderici VI imperatoris. MGH SS, t. XX, p. 377; Walteri Mapi De nugis curialium. Ibidem, t. XXVII, p. 64—65.

[5] Petri Abaelardi Historia calamitatum... Migne, PL, t 178, col. 167.

жили доходами от церковных бенефициев и привыкли лишь брать, ничего не давая, проявляли по отношению к Абеляру необычайную щедрость [1]. Известно также, что некоторые из слушателей Абеляра достигли впоследствии самых высоких ступеней в католической иерархии (например, Гвидо де Кастелло, кардинал римской курии в эпоху собора в Сансе, избранный затем папою под именем Целестина II, и др.). Отмечая тот факт, что бывшие ученики Абеляра имелись даже в папской курии, Бернар писал, обращаясь к папе: «Уже до моря простер он длань свою и до Рима персты свои. И бахвалится этот человек тем, что книга его находится в римской курии, и что именно там может он преклонить главу свою. Укрепляется и утверждается этим его неистовство» [2]. То же самое об Абеляре Бернар писал и в другом письме: «Он бахвалится тем, что открыл источники знания кардиналам и клирикам курии, вложил в руки римлян свои книги и заронил в умы римлян свои мысли» [3].

Ничего удивительного в том, что Абеляр имел столь различных слушателей при тогдашней системе образования не было. Пребывание в школе того или иного магистра «свободных искусств», являвшихся первой ступенью средневекового образования, ни в какой степени не определяло ни дальнейшей судьбы учащихся, ни их отношения к своим бывшим учителям. Представители клира, которые в юности посещали лекции Абеляра, а впоследствии нередко занимали в церкви весьма видное положение, не только не стремились к тому, чтобы поддерживать с Абеляром какие-либо связи, но, как правило, оказывались в стане его врагов. Вот почему во время Сансского собора ни один из таких находившихся в римской курии «учеников» Абеляра (на которых указывал в своих письмах Бернар Клервоский) не поднял голоса в его защиту. Папские буллы, присуждавшие Абеляра к вечному заключению и молчанию, были поддержаны этими его «учениками» столь же единодушно, как и прочими членами римской курии. Таким образом, ясно, что приверженцы Абеляра, гонимого и преследуемого церковью, принадлежали к совершенно иной общественной группе, нежели те обеспеченные церковными бенефициями клирики, которые посещали его лекции. Не могли быть приверженцами Абеляра и представители светской части феодального класса, которые хотя и стремились пройти курс «свободных искусств» в школе известнейшего учителя, однако, не порывая связи с собственным классом, неизбежно

---

[1] Heloissae Epistola 2 ad Petrum Abaelardum. Migne, PL, t. 182, col. 183.

[2] Bernardi Epistola 191. Ibidem, col. 357.

[3] Bernardi Epistola 330. Ibidem, col. 536.

Абеляра в Англии — некоем Иоанне Блуждающем (прозвище, ясно указывающее на принадлежность Иоанна к вагантам)[1]. О тесной связи Абеляра с «бродячими школярами» свидетельствуют также биограф Бернара Клервоского — Готфрид и авторы жития Госвина, неслучайно именовавшие Абеляра Голиафом, т. е. дававшие ему имя мифического «патрона» вагантов[2].

Утверждая, что «бродячие школяры» составляли значительную часть учеников Абеляра, мы вовсе не хотим сказать, что они составляли их подавляющую часть. Если бы это было так, то Абеляр не мог бы в течение многих лет существовать только за счет своей преподавательской деятельности, ибо ваганты были бедны и платить за свое обучение не имели возможности. Наряду с «бродячими школярами», Абеляр, несомненно, имел и других, состоятельных слушателей, приезжавших к нему из городов и замков, или принадлежавших к обеспеченным бенефициями клирикам. Однако, имея платных учеников, Абеляр в то же время очень охотно допускал в свои школы учеников бесплатных. И это, конечно, не являлось случайным, ибо в вагантах он находил не только весьма восприимчивых и близких по духу слушателей, но и верных помощников в деле распространения своих книг. Со своей стороны ваганты,— создатели и носители антицерковной поэзии, естественно, группировались вокруг городских нецерковных школ и оказывали самое непосредственное влияние на их общее направление.

Рассмотрение поэтического творчества вагантов или так называемой голиардической поэзии позволяет понять те причины, которые приводили к созданию крепкой связи между магистрами нецерковных школ и «бродячими школярами» и определяли их общую борьбу с католической церковью.

Термин ваганты, происходивший от латинского глагола vagari (бродить, бродяжничать), был известен на Западе много раньше XII в. Уже в первые века после крушения Западной Римской империи этот термин прилагался к клирикам, не имевшим постоянных приходов и бродившим по всей Европе. Позднее вагантами начали называть не только бродячих клириков, но и «бродячих школяров», целыми толпами кочевавших по территории Западной Европы и переходивших из одной школы в другую. Еще позднее вагантами назывались студенты, обучавшиеся в различных университетах и посещавшие ради этого различные городские центры.

---

[1] Walteri Mapi De nugis curialium. MGH SS, t. XXVII, p. 64—65.
[2] Ex vita Gosvini... Rec. des Hist., t. XIV, p. 442—443.

В XII в., в эпоху, когда бродяжничество школяров достигло впервые широких размеров, ваганты получили еще и другое название. Как это видно из церковных постановлений, их стали называть голиардами — наименование, которое русский исследователь поэзии вагантов О. А. Добиаш-Рождественская производит сразу от двух понятий. Голиарды, указывает она в небольшой, но весьма интересной статье, посвященной вагантам XII в., получили свое название и от имени Голиафа, олицетворявшего мятежную гордость дьявола и считавшегося как бы патроном вагантов, и от термина gulart или golart, происходившего от слова глотка (gula) и характеризовавшего объедалу, весельчака и завсегдатая всевозможных пирушек. Постепенно оба эти наименования слились в одно, обозначавшее одновременно певца-шутника и бунтаря, выступавшего против господствующих порядков [1].

К XII в. относится и зарождение своеобразной голиардической поэзии. Нельзя, конечно, думать, что каждый «бродячий школяр» XII и XIII вв. (время расцвета поэзии голиардов) был поэтом. Создатели этой поэзии составляли лишь небольшую часть всех вагантов. Тем не менее мы говорим об особой вагантской, или голиардической, поэзии, ибо ее носителями являлись ваганты в целом. Они подхватывали и распространяли песенки, сложенные их товарищами, распевали эти песенки во встречавшихся им по пути городах и замках; они же поддерживали своих поэтов, нападавших на папство и самых высших представителей католической иерархии. Источником их поэзии, несмотря на то, что они не пользовались народным языком и писали свои произведения на латинском — официальном языке тогдашней школы, несомненно, было народное творчество; по своему содержанию эта поэзия была намного ближе к народной, чем романская феодально-придворная поэзия трубадуров.

Бродя по всей Франции, зачастую вместе с жонглерами, чье творчество выражало интересы и чаяния народных масс, и близко соприкасаясь с жизнью последних, ваганты испытывали прямое воздействие с их стороны, усиливавшее антицерковную и демократическую направленность голиардической поэзии.

Нападая на католическую церковь в целом, бичуя ее пороки и высмеивая ее догматы, ваганты вместе с тем отрицали и церковно-аскетическую мораль, воспевая в своих стихах любовь и вино, Венеру и Бахуса и прославляя на все

[1] См. О. А. Добиаш-Рождественская. Коллизия во французском обществе XII—XIII вв. по студенческой сатире этой эпохи. «Исторические записки», т. I, М., 1937, стр. 153; см. также P. Lehman. Die Parodie im Mittelalter, München, 1922, S. 37.

лады земные наслаждения. По своей антицерковной направленности голиардическая поэзия была близка народным ересям, а сами ваганты, как правило, являлись распространителями всевозможных еретических учений. Образ жизни, который вели ваганты, чрезвычайно способствовал этому. Как свидетельствует латинская поэма так называемого Архипиита, жившего в середине XII в., ваганты вовсе не имели постоянного местопребывания.

«Осудивши с горечью жизни путь бесчестный,
Приговор ей вынес я строгий и нелестный»,

говорит Архипиит в своей поэме, пародируя форму исповеди·

«Создан из материи слабой, легковесной,
Я — как лист, что по полю гонит ветер окрестный.
Мудрецами строится дом на камне прочном,
Я же, легкомыслием заражен порочным;
С чем сравнюсь? С извилистым ручейком проточным,
Облаков изменчивых отраженьем точным.
Как ладья, что кормчего потеряла в море,
Словно птица в воздухе, на небес просторе,
Все ношусь, без удержу я себе на горе,
С непутевой братией никогда не в ссоре...» [1]

(Перевод О. Румера)

Подобная подвижность вагантов объяснялась тем, что ряды «бродячих школяров» пополнялись прежде всего деклассированными элементами, т. е. такими элементами, которые утратили связь со своим классом, лишились всякой собственности, жили на случайные заработки или же подаянием, а поэтому очень легко меняли свое местожительство.

Социальное происхождение вагантов, как это можно судить по дошедшим до нашего времени памятникам, было крайне разнообразно. В шумное братство вагантов входили и люди из народа, и горожане, и выходцы из рыцарской среды (достаточно вспомнить, что, рассказывая о днях своей юности, Абеляр называл себя «бродячим перипатетиком»), и представители клира.

---

[1] Carmina Burana. Lateinische und Deutsche Lieder und Gedichte einer Handschrift des XIII Jahrhunderts aus Benedictbeuern auf der K. bibliothec zu München. Herausgegeben von I. A. Schmeller. 2 Aufl., Breslau, 1883, S. 67—69.

Так, например, укоряя парижских школяров за беспутное поведение, один из поэтов, правда уже XIII в., писал:

«В Париж является учиться
Крестьянский сын. Отец-бедняк,
Чем только может поживиться
С своей земли, все кое-как
Собрав, с поспешностью возможной
Вручает сыну, чтобы он
С нуждой не сведался тревожной,
А сам, бедняга, разорен.
Вот сын его в Париж явился.
Он хочет жить, как все живут.
Все, для чего отец трудился,
Он промотает живо тут...»[1]

А в одной из сатирических вагантских песенок мы читаем, что их вольный «орден» превосходит все существующие монашеские ордена, ибо он готов принять в свой состав всех желающих и ни перед кем не закрывает своих дверей. Никем здесь не пренебрегают — ни нищенствующими монахами, ни ворами. Ваганты равно приветствуют всех, в том числе и магистров с их многочисленными учениками, ведущих диспуты. Из этой же песенки мы узнаем, что «аббат» столь своеобразного «ордена» — мастак смотреть в кувшин, пьяница-«приор» — превосходно знаком со «свободными искусствами», а «каноники» — школяры, вечно босые и одетые в обноски, каждое утро, лишь только подымается солнце, спрашивают: «А где же добрые вина?»[2].

В другом стихотворении, носящем характерное наименование «О горестях школяров» положение голиардов рисуется так: бедность, говорится там, все их жилище. Не заглядывает к их пенатам изобилие и довольство не посещает несчастного Парнаса. Эти боги слетают в чертоги богатых и неизвестны жалким конуркам. А в так называемой «Грамоте», данной примасом вагантов своему «ордену», повествуется о том, что, ведя жизнь такую же непостоянную, как ласточка в воздухе, вагант пребывает все время в муках, бедах и нищете. «Богатый только голодом», пропадая без еды и питья, дрожа и цепенея от холода, с разинутым ртом, в жалком одеянии, в одной рубахе и босой на одну ногу, он не находит себе приюта в домах мирян, да часто прогоняется прочь и от дверей духовных лиц, так как его никто не хочет признать за своего,

---

[1] К. А. Иванов. Трубадуры, труверы и миннезингеры, стр. 180. См. также C. Boulaeus. Historia Universitatis Parisiensis, t. III, p. 95.

[2] O. A. Dobiache-Rojdestvensky. Les poésies des goliards, Paris, 1931, p. 147—148.

«точь в точь, как летучих мышей не принимают к себе ни птицы, ни четвероногие»[1].

Таково было положение только что зародившейся в обществе городской «интеллигенции», чувствовавшей себя весьма неуверенно. Не принадлежа уже к духовенству, но не найдя еще настоящей поддержки ни у горожан, ни у слабой королевской власти, новая «интеллигенция» очень метко уподобляла свое состояние — состоянию летучей мыши, не принимаемой в свою среду ни птицами, ни четвероногими. Вот почему, будучи одним из типичнейших представителей этой «интеллигенции» и превосходно знакомый с ее необеспеченным материальным положением, Абеляр писал в своей автобиографии, что философы его времени были не в состоянии иметь семью, ибо ученики и книги не могут иметь ничего общего с домашней прислугой и люльками. Кто, предаваясь философским размышлениям, спрашивал Абеляр, может выносить детский плач или песни кормилиц, усыпляющих детей? И отвечал, что это возможно лишь для богатых, которые имеют в своих дворцах или домах много отдельных покоев. Пользуясь изобилием, богачи не замечают расходов и не мучаются от ежедневных забот. «Но ведь философы,— говорил Абеляр далее,— находятся совсем не в таком положении, как богатые люди» («Sed non est haec conditio philosophorum quae divitum»). Поэтому им лучше совсем не иметь семьи, если они желают полностью отдаваться своим занятиям[2]. То же самое Абеляр повторял и в своей «Христианской теологии», заявляя, что истинно мудрый человек может жениться только в том случае, если женщина красива, добродетельна и происходит от честных родителей, а сам он богат и здоров. Но так как сочетание таких условий встречается очень редко, то естественно, что мудрому человеку жениться не надо. Нельзя одновременно служить жене и книгам, потому что жена требует роскоши, золота, дорогих одеяний, служанок и прочего, чего нет у философов[3].

[1] Н. В. Сперанский. Очерки из истории народной школы в Западной Европе, М., 1896, стр. 251—252.

[2] Petri Abaelardi Historia calamitatum... Migne, PL, t. 178, col. 131.

[3] Petri Abaelardi Theologia christiana. Ibidem, col. 1195—1202. Ночи жена заполняет болтовней о нарядах других женщин и жалуется на то, что лишь «она несчастненькая находится в пренебрежении» (ego misella despicior). Почему ты смотрел на соседку? О чем ты разговаривал со служанкой? Что ты принес с рынка? допытывается она у мужа и не дает ему ни одной минуты покоя. Любовь его к другому она почитает за ненависть к себе, и муж не может иметь ни друга, ни товарища. Он должен всегда смотреть на жену и без устали восхвалять ее пригожесть; он должен праздновать ее рождение и клясться ее здоровьем; он должен угождать ее прихлебателям и не отходить от ее ложа, когда она заболеет. Какой же истинно мудрый человек, говорит Абеляр, захочет предпочесть тяготы брачной жизни свободе полного безбрачия?

Впоследствии, в результате развития феодального общества, положение дел изменилось, и городская «интеллигенция» заняла в этом обществе соответствующее место. Однако это произошло позднее.

Труд голиардов XII в. оплачивался очень дешево, и они с трудом сводили концы с концами. Одна из «инвектив», обращенная к голиарду его противником, гласила:

«Нет у тебя ничего, ни поля, ни коня,
Ни денег, ни пищи, ни дома, ни одежды...
Проходит безрадостно твоя юность.
С непокрытою головою спишь ты нередко без кровли
На ложе земли и урчит твой пустой желудок...
Скиталец, ты бродишь по свету
Пятнистый точно леопард.
И колешь ты, точно бесплодный чертополох.
Без руля устремляется вперед твоя злая песня» [1]

(Перевод О. А. Добиаш-Рождественской).

«Ты отвергаешь божественное слово,— продолжал обвинитель,— ты отвергаешь господа, ставя превыше всего вино... Ты презираешь здравые учения и древние слова. Смолкни! Пусть впредь твоя муза не вредит никому!»

Эти строки не вызывают никаких сомнений в том, что ваганты как деклассированные элементы феодального общества, лишенные всякой собственности и оседлости, были теснейшим образом связаны с плебейскими элементами города. Утратив связь со своими сословиями, они находили приют именно в городах, предоставлявших вагантам возможность случайного заработка и пристанища. До появления городов, как центров ремесла и торговли, сколько-нибудь широкое развитие столь своеобразной общественной прослойки, как «бродячие школяры», было попросту невозможно. Именно город давал вагантам основные средства для жизни. Источники этих средств были очень разнообразны и несомненно, что значительную часть бюджета вагантов составляли обычные подаяния. Однако прожить одним нищенством было немыслимо, и ваганты стремились использовать все возможности для того, чтобы применить в жизни приобретенные ими в школах навыки.

Часть голиардов отыскивала себе патронов, посвящала им свою поэзию и получала от этих покровителей более или менее регулярные дары. Подобная практика свидетельствовала о том, что для многих вагантов поэзия представляла нередко единственный источник их существования и что, являясь

[1] O. A. Dobiache-Rojdestvensky. Les poésies des goliards. Invectio contra goliardos, p. 183—184.

профессиональными поэтами, они жили за счет своего творчества. Весьма любопытной является та глубокая духовная связь, которая существовала между вагантами и профессиональными городскими поэтами, писавшими на народном языке. Об этом свидетельствует характерное заявление парижского поэта XIII в.— Рютбефа, говорившего о вагантах: «Их я люблю, их я должен любить. Их так немного на земле, а потому их нужно любить как можно больше»[1]. Поэзия Рютбефа естественно сочеталась с поэзией голиардов, ибо и та, и другая уходили своими корнями в творчество городских трудящихся масс.

Остальная часть вагантов, не обладавшая поэтическим даром, отыскивала другие источники дохода. Ваганты пели, актерствовали, скоморошествовали, читали стихи, попрошайничали, занимались знахарством, а также нанимались на поденную и более длительную работу к содержателям лавок, крестьянам и горожанам, у которых они находили нередко и пристанище, в качестве «педагогов», присматривавших за их сыновьями.

Жизнь вагантов была чрезвычайно тяжелой, как это можно судить по очень яркому, хотя и значительно более позднему источнику — «Автобиографии» Фомы Платтера (1499—1572 гг.) — последовательно — швейцарского пастушка, ваганта, канатчика, типографа и, наконец, магистра, оставившего после себя подробное описание своей бурной жизни[2]. Многие из вагантов не могли выдержать жизненных невзгод. Они раскаивались, испрашивали прощение у католической церкви и получали в знак его местечки причетников, учителей и их помощников в церковных школах и др. Но не это характеризует само движение вагантов.

Принадлежа целиком средневековому городу и в то же время близко соприкасаясь с крестьянскими массами, ваганты необычайно чутко реагировали на все и всяческие проявления революционной оппозиции против феодализма и, прежде всего, на ее проявления со стороны горожан. Они очень легко примыкали ко всем оппозиционным по отношению к существующему порядку течениям. Необеспеченное положение вагантов, обуреваемых и жаждой к учению, и стремлением устроить свою личную судьбу, наблюдавших рядом с собственной нищетой жизнь богатого католического клира, находило самое яркое отражение в их поэзии.

---

[1] К. А. Иванов. Трубадуры, труверы и миннезингеры, стр. 185—186.

[2] Перевод этого любопытнейшего документа см. в книге: Н. В. Сперанский. Очерки..., стр. 329—379.

Постоянной мишенью их критики являлась католическая церковь в целом, причем яснее всего в их поэзии проступала антипапская тенденция. Наиболее резко они осуждали фискальную систему римской курии, расшифровывая само слово «Roma» (Рим), как «Radix omnium malorum avaritia» (жадность корень всех зол). Они смело и безбоязненно направляли стрелы своей бичующей критики и против папы, и против кардиналов, и против более мелких служителей римской курии [1].

Наиболее ярким и выразительным образчиком голиардической поэзии этого рода являлась знаменитая песня вагантов «Utar contra vitia», несколько строф которой мы и приводим:

«Обличить намерен я
Лжи природу волчью,
Часто, медом потчуя,
Нас питают желчью.
Часто сердце жадное
Златом прикрывают.
Род ослиный львиную
Шкуру надевает...
Возглавлять вселенную
Призван Рим, но скверны
Полон он, и скверною
Все полно безмерной.
Ибо заразительно
Веянье порока,
И от почвы гнилостной
Быть не может прока.
Рим и всех и каждого
Грабит безобразно;
Пресвятая курия
Это рынок грязный...
К папе ты направился,
Ну, так знай заране:
Ты ни с чем воротишься,
Если пусты длани.
Писарь и привратники
В этом с папой схожи;
Свора кардинальская
Не честнее тоже».

---

[1] E. Du Méril. Poésies populaires latines antérieures au douzième siècle, Paris, 1843, p. 231—235; O. A. Dobiache-Rojdestvensky. Les poésies des goliards: Propter Syon non tacebo, p. 81—90; Bulla tulminante, p. 103—104, etc.

А поэтому, делал смелый вывод автор этого произведения, оценивая уже всю католическую церковь в целом:

«Поражая голову,
Боль разит все тело;
Корень высох,— высохнуть
И ветвям приспело»[1].

(Перевод О. Румера).

Городская ересь, представители которой нападали в это время на богатства и политическое могущество попов и требовали, прежде всего, дешевой церкви, нашла в этом стихотворении неизвестного автора весьма яркое выражение.

С точки зрения критики папства большой интерес представляет также «рассуждение» о падежах и о значении слова папа в том же самом стихотворении:

«Если звательный падеж вызвал тебя в Рим,
И винительный падеж хочет низложить тебя,
Привлеки непременно к делу дательный
И тогда отпустит тебя творительный»,

писал автор этого необычайно популярного среди «бродячих школяров» стихотворения. И давая далее объяснение слова «папа», заявлял:

«Папа, если коснешься сущности,
Носит свое имя по заслугам:
Все, что имеют другие,
Он хочет поглотить (papparé) один!»[2]

Не менее интересно «Евангелие от Марки серебра», относившееся к XII в. и представлявшее собой анонимную прозаическую пародию на евангелие. «Во время оно,— читаем мы в этом голиардическом «евангелии»,— рече папа к римлянам: когда же придет сын человеческий к престолу славы нашей, перво-наперво вопросите: Друг, для чего ты пришел? Но если не перестанет стучаться, ничего вам не давая, выбросьте его во тьму внешнюю». И далее, там рассказывалось о том, что в курию папы явился бедный клирик, которого не пустили туда, ибо он не пахнул тем, чем пахнут деньги, и который, продав всю свою одежду, все же не смог удовлетворить кардиналов, сказавших: «что это для такого множества?» и выгнавших его вон. Богатый же клирик, утучневший, отолстевший и ожиревший, хотя и был виновен в убийстве, легко проник к папе, дав многую мзду кардиналам курии и послав ему самому «златое и серебряное снадобие»[3].

---

[1] Carmina Burana..., S. 19—21.
[2] Ibidem, S. 19—20.
[3] Ibidem, S. 22—23.

Сатирическое изображение папства дополнялось у голиардов не менее сатирическим изображением всего белого и черного духовенства. Голиарды резко высмеивали продажность и алчность епископов, неподобающий для служителей церкви образ жизни кюре, лицемерие, грубость и полное невежество монахов. Так, в одном из своих стихотворений Гуго Примат Орлеанский (около 1142 г.) рассказывал о епископе Бовэзи, который был бледным и исхудалым в момент получения епархии, но всего лишь через два года после этого «оброс жиром подобно изголодавшемуся кабану» и «развел такой потоп вин», что ложился в постель каждый день пьяный. Этот епископ, писал Примат, раздавал все церковные пребенды своим родственникам, предавался безудержному разврату и обнаруживал одновременно надменность, невежество, скупость и глупость [1]. Очень важно отметить, что нарисованный орлеанским сатириком портрет бовэзийского епископа полностью совпадал, как мы увидим далее, с теми сатирическими замечаниями, которые были сделаны учеником Абеляра — Беренгарием в его антицерковном памфлете, посвященном собору в Сансе (1140 г.). Совпадение «Апологии» Беренгария с сатирическими произведениями голиардов, разумеется, не было случайным. Оно свидетельствовало о том, что наиболее близкие ученики Абеляра стояли на тех же самых позициях, что и создатели антицерковной голиардической поэзии. Не менее важно отметить и то, что в написанном на латинском языке стихотворении Примата уже попадались слова и даже целые строки на народном языке.

Черное духовенство подвергалось в поэзии голиардов такой же резкой критике, как и белое. Весьма показательной в этом смысле являлась вагантская песенка, неизвестный автор которой спрашивал: «Хочешь ли ты знать, что такое монах?» И тут же отвечал на свой вопрос. Благородное племя монахов, заявлял иронически этот автор, таково, что при первом звуке колокола они берут штурмом кухню, ибо их глотка напоминает широко отверстый склеп. Едва прочитав свои псалмы, они предаются конкубинату, подобно животным, лишенным разума. Никогда не чувствуя себя насытившимися, они поглощают все — небесных птиц и морскую рыбу. Они требуют для себя обильной еды и времени, чтобы оказать ей честь. Если блюдо следует за блюдом, они вопиют от радости. Если этого нет, они тянут печальную песенку — «Увы! Увы! Как длительно мое паломничество!» [2].

---

[1] O. A. Dobiache-Rojdestvensky. Les poésies des goliards: Or est venu li moines ad episcopium, p. 114—115.

[2] Ibidem: Scire cupis quid sit monachus? p. 148—149.

Обличение в голиардической поэзии приходского духовенства, зачастую не отличавшегося своими богатствами, было более беззубым, ибо сатира голиардов не находила здесь широкого применения [1].

Антицерковная направленность поэзии вагантов сочеталась с полным отрицанием ими лицемерного церковного аскетизма. Они отвергали мрачное и изуверское учение католической церкви об умерщвлении плоти, учение, при помощи которого церковь стремилась примирить народные массы с тяжестью феодальной эксплуатации, и выступали как наиболее ранние провозвестники будущей культуры Ренессанса.

Своеобразным «credo» вагантской поэзии в этом смысле являлась уже упоминавшаяся нами «Исповедь» Архипиита, которая может рассматриваться как манифест новой общественной прослойки, связанной с городом. В этой «Исповеди» были следующие строки:

«Я иду широкою юности дорогой
И о добродетели забываю строгой,
О своем спасении думаю не много
И лишь к плотским радостям льну душой убогой».

Далее Архипиит признавался, что в числе этих радостей он на первое место ставит любовь, на второе — азартную игру, на третье — вино, заявляя:

«Мне, владыка, грешному, ты даруй прощенье:
Сладостна мне смерть моя, сладко умерщвленье;
Ранит сердце чудное девушек цветенье;
Я целую каждую — хоть в воображенье...
Во-вторых, горячкою мучим я игорной;
Часто ей обязан я наготой позорной,
Но тогда незябнущий дух мой необорный
Мне внушает лучшие из стихов бесспорно...
В-третьих, в кабаке сидеть и доселе было
И дотоле будет мне бесконечно мило,
Как увижу на небе ангельские силы
И услышу пенье их над своей могилой» [2].

(Перевод О. Румера).

Легко представить себе, какое сильное возмущение вызывало подобное воспевание земных радостей при полном пренебрежении к «небесному блаженству» у таких представите-

[1] O. A. Dobiache-Rojdestvensky. Les poésies des goliards: Multi sunt presbyteri, p. 123—124. Ibidem. Clerus et presbyteri, p. 131—134, etc.

[2] Carmina Burana..., S. 64—69.

лей католической церкви, как например Бернар Клервоский. Возникновение ранней городской культуры, нарушившей церковную монополию в духовной области и открыто противостоявшей феодально-церковной культуре господствующего класса, казалось для католической церкви таким же опасным, каким были в ее глазах освободительное движение городов и городские ереси.

В связи с вопросом о социальных корнях и социальной направленности вагантской поэзии необходимо сказать несколько слов о совершенно неверной, на наш взгляд, точке зрения русской исследовательницы О. А. Добиаш-Рождественской, специально занимавшейся творчеством голиардов.

Рассматривая и анализируя их поэзию, относившуюся к XII и XIII вв., О. А. Добиаш пришла к выводу, что хотя голиарды и были в значительной степени выходцами из бедных слоев населения, тем не менее они не отразили в своей поэзии народного протеста против феодальной эксплуатации и не пошли много дальше «близких своей группе обид». Чем же объясняла О. А. Добиаш это явление? Она писала: «Стоит ли удивляться тому, что ваганты, хотя и вышедшие из народа, но находившиеся в плотном церковно-литературном окружении и обеспеченные преимущественно церковным куском хлеба, начисто и до конца оторвались от родной среды» [1]. И, объясняя антицерковную направленность вагантской поэзии, О. А. Добиаш утверждала: «Коллизии, отразившиеся в голиардике,— преимущественно коллизии различных групп клира. Интересы голиардов — интересы бедных клириков, протестующих против засилия и гнета представителей высшего духовенства и монашества» [2]. Таким образом, интереснейшее явление в идеологической жизни средневекового общества начала XII в. было сведено О. А. Добиаш к весьма ограниченной сфере конфликтов внутри самого клира и полностью оторвано от социальной действительности и от кипевшей в то время в обществе классовой борьбы. Антицерковная направленность всей вагантской поэзии, по мнению О. А. Добиаш, объяснялась либо завистью бедных клириков к своим более счастливым соперникам, либо теми личными обидами, которые претерпевали бедные клирики, находясь при дворах знатных епископов и архиепископов [3].

---

[1] О. А. Добиаш-Рождественская. Коллизии во французском обществе XII—XIII вв. по студенческой сатире этой эпохи, стр. 159.

[2] Там же, стр. 163.

[3] Заметим, что неверная точка зрения О. А. Добиаш оказала влияние и на ряд других исследователей вопроса о голиардах. См. А. А. Гвоздев. История западноевропейской литературы, М.—Л., 1935, стр. 10. См. Историю французской литературы, т. 1, М.—Л., 1946, стр. 69—70.

Мы никак не можем согласиться с подобного рода выводами, ибо они не объясняют ни той крайне резкой критики, которой голиарды подвергли католическую церковь, ни того чисто мирского умонастроения, которым была проникнута вся их поэзия. Разумеется, мы не отрицаем, что среди вагантов имелось определенное число клириков. Однако из этого вовсе не следует, что поэзия голиардов отражала интересы и чаяния именно этого слоя вагантов, являвшегося, как полагает О. А. Добиаш, частью католической иерархии. Наоборот, мы считаем, что сами бродячие клирики отражали в нападках на католическую церковь интересы и чаяния совсем не духовенства, а других слоев общества, к которым они были гораздо ближе, чем к своим обеспеченным бенефициями и пребендами «собратьям». В бродячих клириках, входивших в пеструю вагантскую массу, мы должны видеть не представителей католической иерархии, а своего рода предшественников будущих лоллардов или же той плебейской части германского духовенства, которая принимала самое активное участие в антифеодальных народных движениях.

К этим бродячим клирикам XII в., выступавшим с открытой проповедью, направленной против папства, епископов и монашества, вполне приложимы слова Энгельса, относившиеся к плебейской части германского духовенства начала XVI в. «Им как выходцам из бюргерства или плебса,— писал Энгельс о сельских и городских священниках этого времени, находившихся вне феодальной церковной иерархии и не имевших доли в ее богатствах,— были достаточно близки условия жизни массы, и потому, несмотря на свое духовное звание, они разделяли настроения бюргеров и плебеев. Участие в движениях того времени, являвшееся для монахов исключением, для них было общим правилом. Из их рядов выходили теоретики и идеологи движения, и многие из них, выступив в качестве представителей плебеев и крестьян, окончили свою жизнь на эшафоте. Народная ненависть к попам обращалась против них лишь в единичных случаях» [1].

Вот почему вывод О. А. Добиаш о том, что вагантская поэзия отражала лишь коллизию между бедными и богатыми клириками, представляется нам в высшей степени несостоятельным и находящимся в прямом противоречии с приводимыми самим же автором историческими фактами.

Поэзия голиардов имела гораздо более широкое значение и отражала гораздо более глубокие социальные конфликты. Нападки вагантов на католическую иерархию, на папскую курию и на монашество определялись теми же причинами, что

[1] Ф. Энгельс Крестьянская война в Германии, стр. 26.

и ранние городские ереси; таким образом, поэзия голиардов составила часть «революционной оппозиции феодализму со стороны переросших его рамки городов» (Энгельс). Поэзия голиардов была непосредственно связана с городом и отражала не конфликт между бедными и богатыми клириками, а резкое столкновение между представителями ранней городской культуры и культуры феодально-церковной.

✓ Выступая с критикой католической церкви от лица всех горожан, ибо, как отмечалось, в это время ересь бюргерская еще не отделилась от ереси плебейской, ваганты вместе с тем обнаруживали иногда и чисто плебейские настроения, осуждая стяжательство городских богачей и подвергая последних открытому осуждению. «Горожанин,— гласила вагантская песня, относившаяся, как полагает О. А. Добиаш, уже к XIII в.,—

Весь ушел в дело наживы,
Помня полученную прибыль, он не забывает желанной.
Приятна ему только звенящая песня кошелька.
Он любит лихву, лихвой хотел бы полниться.
И прожорливый рост со времени дает ему богатую наживу.
Непрерывно копит и нагромождает он золото...
Весь распаляясь в стяжании богатства» [1].

Оппозиционное по отношению к церкви настроение «бродячих школяров», нашедшее яркое выражение в голиардической поэзии, не могло не оказывать влияния на магистров тех школ, в которых ваганты проходили курс обучения. В свою очередь, и сами ваганты, как уже было отмечено выше, стремились попасть в такие школы, магистры которых преподавали в желательном для них духе. Так создавалась крепкая связь между вагантами и школьными магистрами, подобными Абеляру.

К сожалению, мы лишены возможности даже приблизительно установить, какой процент учащихся составляли в XII в. ваганты, так как никаких данных об этом до нас не дошло. Известно лишь, что учащихся в это время было уже очень много и что в Париже они насчитывались сотнями [2]. Никаких данных мы не имеем и для решения интереснейшего вопроса о том, какое количество школяров ограничивалось изучением «свободных искусств» и не обращалось к изучению богословия. Некоторое представление об этом можно составить лишь на основании данных, относящихся к более позднему времени.

---

[1] О. В. Добиаш-Рождественская. Коллизии..., стр. 162.

[2] Русский историк Ф. Я Фортинский определяет число учащихся в Париже в 10 000 человек. См. его работу «Борьба парижского университета с нищенствующими монахами в половине XIII века». ЖМНП, 1892, № IX, стр. 67. Эти данные, разумеется, чрезвычайно преувеличены.

Эти данные с какой-то степенью вероятия позволяют судить и о том, что было раньше.

Укажем прежде всего на те данные, которые сообщает немецкий исследователь истории средневековых университетов Денифле, которого никак нельзя заподозрить в желании приуменьшить значение богословия в эпоху средневековья. Определяя удельный вес богословия в средневековых университетах, он констатирует, что до 1400 г. из 46 университетов, существовавших на Западе, богословие преподавалось лишь в 18, а остальные университеты богословских факультетов вообще не имели [1].

То же самое утверждает и русский историк Н. В. Сперанский, приводя любопытные цифры по Лейпцигскому университету конца XIV в. Из 700 с лишним студентов этого университета, говорит Н. В. Сперанский, 600 человек, т. е. подавляющее большинство, являлось «артистами», изучавшими «семь свободных искусств» на так называемом артистическом (от слова «artes») факультете. Около 100 человек изучало юриспруденцию, 4—5 человек — медицину и всего 6—7 человек — богословие. Это соотношение, утверждает Н. В. Сперанский, было типичным для многих средневековых университетов и, исходя из этого соотношения, он делает вывод, что богословие было лишь «флагом, который развевался на вершине средневекового образования» [2]. $^1/_3$ поступавших в университеты, по подсчетам Н. В. Сперанского, уходила из них со степенью баккалавра «свободных искусств», а $^1/_{16}$ — со степенью магистра. Почти все оставшиеся покидали университеты, не получив вообще никакой степени и довольствуясь теми знаниями, которые они приобрели на подготовительном артистическом факультете.

Это было вполне естественно, ибо и учителем низшей школы, и судебным чиновником, и городским синдиком можно было сделаться без всякой университетской степени. А спрос на людей с образованием в обществе, где города уже начинали играть весьма видную роль и где постепенно развивавшийся государственный аппарат в свою очередь требовал определенного числа грамотных людей, все повышался. Вот почему значительная часть студенчества в XIII в., а веком раньше не менее значительная часть школяров (и прежде всего вагантов), шла в университеты и школы лишь для того, чтобы получить в них тот минимум знаний, который мог обеспечить окончившим курс обучения возможность заработка. Не преувеличивая независимости преподавания «свобод-

---

[1] H. Denifle. Die Universitäten des Mittelalters, Bd. I. Berlin, 1885, S. 703.

[2] Н. В. Сперанский. Очерки..., стр. 150.

ных искусств» от богословия в городских нецерковных школах XII в., все же необходимо отметить, что именно в этих школах (так же, как после создания университетов — на артистических, правовых и медицинских факультетах) учащиеся получали необходимые для практической жизни навыки. Продолжать многолетний курс обучения ради того, чтобы изучить богословие, теперь стремились лишь те школяры, которые принадлежали к духовному званию и которые могли жить на доходы от церковных бенефициев. У большинства других и, в первую очередь у вагантов, для этого не было ни средств, ни времени, ни желания. Вот почему Абеляр, рассказывая о многочисленных учениках, устремлявшихся в его школу из городов и замков, неизменно подчеркивал, что эти ученики требовали от него не богословских, а светских знаний. Стремление к светскому образованию со стороны многочисленных школяров целиком отвечало потребностям и интересам нового общественного слоя.

√Таким образом, и появление городских нецерковных школ во Франции, и расцвет антицерковной вагантской поэзии, тесно связанной с этими школами, были явлениями одного и того же порядка. Они ясно свидетельствовали о том, что во Франции вместе с городом зародилась новая городская культура и что монополия католической церкви в области образования с этого времени оказалась поколебленной.

Церковь, понимавшая это, обрушилась сразу и на магистров, осмеливавшихся основывать нецерковные школы, и на их учеников и последователей.

«Возопило философом взращенное юное племя.
Крытый же куколем вождь куколем крытого народа
(Часто бывает так в отношении тунико625носящих)
Наложил молчание на уста такого учителя»[1], —

(Перевод О. А. Добиаш-Рождественской).

говорилось в одной из поэм XII в., автор которой разумел под туниконосящим философом — Абеляра, под юным племенем — его многочисленных учеников, а под крытым куколем вождем куколем крытого народа — злейшего врага Абеляра — Бернара Клервоского.

С особым упорством церковь преследовала вагантов — создателей и носителей антицерковной поэзии, являвшихся

[1] Clamant a philosopho proles educati.
Cucullatus populi primas cucullati,
Et ut sepe tunicis tribus tunicati
Imponit silentium fecit tanto vati.

O. A. Dobiache-Rojdestvensky. Les poésies des goliards, p. 24.

наиболее оппозиционною частью учащихся. С вагантами боролись и папы, и епископы, и местные церковные соборы, и монашеские ордена. В церковных постановлениях ваганты рассматривались как балаганные шуты (в этом церковь сближала их непосредственно с представителями народной культуры — жонглерами), как сквернословы, буяны, «вечно толкущиеся в кабаках и проводящие время с блудницами». Они клеймились, как люди, ведущие сугубо порочный образ жизни, а их поэзия именовалась бесстыдною и безумною. Соборные постановления ставили вагантов «вне христианского общества» и запрещали клирикам оказывать им какую-либо материальную помощь. Церковь отчетливо представляла, сколь опасны для нее были эти представители ранней городской культуры, являвшиеся своего рода промежуточным звеном между школьными магистрами, выступавшими против безоговорочного авторитета католической церкви, и народными массами, с которыми постоянно соприкасались ваганты во время своих бесконечных странствований.

АРНОЛЬД БРЕШИАНСКИЙ И ЕГО БОРЬБА С ПАПСТВОМ

Чрезвычайно большой интерес для характеристики социальной среды, к которой принадлежали представители ранней городской культуры, имеют отношения, существовавшие между Абеляром и его учеником Арнольдом Брешианским.

Фигура Арнольда Брешианского, яркого выразителя революционной оппозиции феодализму со стороны городов в тот период, когда крестьянско-плебейскую ересь еще с трудом можно было отделить от ереси бюргерской, уже привлекала к себе внимание советских исследователей [1]. Подробное изложение взглядов Арнольда и описание его жизненного пути, основанное на изучении большого количества источников, мы находим в статье Н. А. Бортника «Общественная деятельность Арнольда Брешианского», которой мы пользуемся при рассмотрении деятельности Арнольда в Италии и Цюрихе. О детстве и юности Арнольда Брешианского в источниках почти ни каких сведений не имеется. Об этом периоде в жизни Арнольда достоверно известно только одно,— он учился во Франции у Абеляра еще до отъезда последнего в Бретань. Таким образом, на основании хроник Оттона Фрейзингенского и Сиге-

[1] См. Н. А. Бортник. Общественная деятельность Арнольда Брешианского. «Ученые записки Уральского гос. ун-та им. Горького», вып. 11, 1952; И. Ф. Ивашин. Республиканско-антипапская борьба римлян и Арнольд Брешианский. «Ученые записки Свердловского гос. пед. ин-та», 1938.

берта можно утверждать, что Арнольд Брешианский испытал на себе влияние Абеляра именно в тот период его деятельности, когда Абеляр наиболее решительно выступал против безоговорочного авторитета католической церкви. Начало открытой борьбы Арнольда Брешианского с церковью (уже после его возвращения в родной город и вступления там в ряды уставных каноников) относилось к середине 30-х годов XII в. и было связано с бурными выступлениями горожан Брешии против их сеньера-епископа. Активное участие Арнольда в этой борьбе возбудило сильнейшее недовольство со стороны Рима. Арнольд был подвергнут осуждению на Латеранском соборе 1139 г. и изгнан из Италии. Следующие два года Арнольд Брешианский провел во Франции, вновь в непосредственной близости к Абеляру, которого он тогда всемерно поддерживал в борьбе против Бернара Клервоского и его окружения.

Вторичное появление Арнольда во Франции и возобновление его прерванных связей с Абеляром было расценено руководителями «теократической партии» как факт первостепенной важности.

Обращая внимание папы на этот факт, Бернар Клервоский писал: «Выступает Голиаф, огромный телом, защищенный со всех сторон своими прославленными воинскими доспехами, и предшествует ему также его оруженосец Арнольд Брешианский. Чешуя с чешуею смыкается и нет между ними доступа воздуху. И вот, нажужжала пчела французская итальянской пчеле, и они соединились против господа и против Христа его. Натянули лук, приготовили в колчанах свои стрелы, для того, чтобы поразить из засады праведных сердцем. Имея по жизни и образу вид благочестия, но добродетели его отрекшиеся, они тем обманывают многих, что преображаются в ангелов света, хотя суть ангелы сатаны» [1]. То же самое повторял Бернар и в послании 330, объединяя Арнольда и Абеляра и утверждая, что магистр Петр и Арнольд, от чумы коего Иннокентий II очистил Италию, сошлись и объединились теперь во Франции и что, будучи сами вконец испорчены, они сделались в этой стране как бы бродилом испорченности, и сообща подрывают простоту веры, «пятная

[1] «Procedit Golias procere corpore, nobili illa suo bellico apparatu circummunitus antecendente quoque ipsum ejus armigero Arnoldo de Brixia. Squama squamae conjungitur, et nec spiraculum incedit per eas. Siquidem sibilavit apis quae erat in Francia, api de Italia. Et venerunt in unum adversus dominum et adversus Christum ejus. Intenderunt arcum, paraverunt sagittas suas in pharetra, ut sagittent in obscuro rectos corde. In victu autem et habitu habentes formam pietatis, sed virtutem ejus abnegantes, eo decipiunt plures, quo transfigurant se in angelos lucis cum sint satanae». Bernardi Epistola 189. Migne, PL, t. 182, col. 355.

церковную непорочность и внося беспорядок в нравственные устои». Они разукрасили себя, продолжал Бернар, подобно храму, но сделали это лишь для того, чтобы совращать малоопытных [1]. Таким образом, признавая большое влияние Абеляра на Арнольда Брешианского, Бернар в то же время подчеркивал, что накануне собора в Сансе между брешианским еретиком, изгнанным из Италии, и бретонским аббатом, покинувшим свой монастырь ради «суетного» преподавания «свободных искусств» в Париже, существовали особенно близкие отношения. Повидимому, именно этой близостью с Арнольдом Брешианским объяснялась та несвойственная Абеляру активность, которую он проявил накануне собора в Сансе [2]. И, повидимому, именно к Арнольду Брешианскому относились слова биографа Бернара — Готфрида, писавшего, что, хотя накануне собора в Сансе Бернару и «удалось» убедить Абеляра в ложности его учения, однако, «подстрекаемый дурными советами», последний тотчас же обратился к прежнему [3]. На близость Арнольда к Абеляру в эпоху собора указывал не один Бернар Клервоский. Об этом же сообщал и анонимный автор «Historiae pontificalis», рассказывавший о том, что свою последнюю школу (т. е. ту школу, в которой в 1136 г. слушал лекции по диалектике Иоанн Сольсберийский) Абеляр передал Арнольду Брешианскому и что Арнольд руководил этой школой не только во время, но и после собора в Сансе [4]. Весьма любопытные данные эта хроника сообщала и о тех школярах, которые слушали лекции Арнольда Брешианского. Арнольд, сообщалось в хронике, оставаясь в Париже и после удаления Абеляра в Клюни, учил своих слушателей на холме св. Женевьевы, а именно в той же школе у церкви св. Илария, где ранее жил и учил Абеляр. Арнольд толковал своим слушателям священное писание, учились же у Арнольда лишь бедные ученики, т. е. такие, которые «открыто просили мило-

---

[1] Bernardi Epistola 330. Migne, PL, t. 182, col. 535.

[2] Так, в послании, написанном Бернаром от имени архиепископа санского, мы читаем о действиях Абеляра накануне собора следующее: «Учитель Петр начал тем временем собирать отовсюду своих учеников и заклинал их придти на тот диспут, который состоится между владыкою Клервоским и им, для того чтобы защищать вместе с ним его мнения и учения». Bernardi Epistola 337. Ibidem, col. 541.

[3] Bernardi vita prima. Liber tertius auctore Gaufrido... Ibidem, t. 185, col. 311.

[4] Каким образом осужденный двумя папскими буллами и приговоренный совместно с Абеляром к «вечному заключению и молчанию» Арнольд Брешианский мог заниматься в течение нескольких месяцев после этого преподавательской деятельностью в Париже, возможно понять лишь в том случае, если мы вспомним, что именно в это время между Римом и королем Франции произошло весьма резкое столкновение по вопросу о назначении буржского архиепископа, вылившееся в продолжительную борьбу.

стыню, переходя от одного дома к другому, и на это существовали совместно с учителем»[1].

Вряд ли можно предположить, что состав слушателей Арнольда Брешианского, читавшего свои лекции в школе, переданной ему Абеляром, коренным образом отличался от состава тех учащихся, которые слушали в ней лекции последнего. Скорее можно заключить, что к Арнольду Брешианскому перешла не только школа Абеляра, но также и какая-то часть его слушателей, а именно, как это можно думать, согласно свидетельству хроники — некоторые ваганты.

Наличие тесной связи между одним из самых ярких представителей революционной оппозиции феодализму со стороны городов и создателем освободительного теологического учения привлекало особое внимание Энгельса. «Арнольд Брешианский,— писал он, характеризуя взгляды Абеляра,— его ученик («оруженосец Абеляра, который не чувствует потребности ни в еде, ни в питье»,— говорит св. Бернард), придает в Италии политический характер этому освободительному теологическому учению, и его проповедь республики {направлена} *как против папы, так и против императора*»[2].

Необходимо при этом заметить, что влияние Абеляра на Арнольда Брешианского сказывалось не только в усвоении последним общего духа освободительного теологического учения, но и в том, что у Абеляра Арнольд Брешианский заимствовал ряд положений, которые он применил в своей проповеди идей «бедной церкви». Можно не сомневаться в том, что Арнольду Брешианскому были превосходно известны высказывания Абеляра, направленные против богатства католической церкви и, в частности, содержание его 23-й проповеди. Восхваляя в ней добродетель умеренности и сравнивая монахов с дикими ослами, которые довольствуются скудной пищей и избегают людей, Абеляр заявлял, что вместо того, чтобы подражать этим диким ослам и искать уединения, монахи вмешиваются в мирские дела и желают быть более богатыми в монастырях, чем они были в миру, забывая о принятом ими обете бедности. Они цепляются, говорил Абеляр, за свои владения с невероятной жадностью, ведут бесчисленные судебные процессы и вызывают многочисленные распри и даже кровопролития. Они угнетают своих крепостных еще сильнее,

---

[1] «Postquam vero magister Petrus Cluniacum profectus est, Parisiis manens in monte Sanctae Genovefe, divinas litteras scolaribus exponebat apud sanctum Hylarium ubi iam dictus Petrus fuerat hospitatus. Sed auditores non habuit nisi pauperes et qui ostiatim elemosinas publice mandicabant, unde cum magistro vitam transigerant». Historia pontificalis. MGH SS, t. XX, p. 537.

[2] Ф. Энгельс. О Франции в эпоху феодализма. Архив Маркса и Энгельса, т. X, стр. 300.

участие в борьбе римского населения, восставшего против папы[1]. Освободительное движение римских горожан привело в 1143 г. к установлению в Риме республики. Фактическим руководителем, идеологом и вдохновителем римской республики стал приехавший к этому времени в Рим Арнольд Брешианский.

Десять лет возглавлял Арнольд Брешианский борьбу римских горожан против папского гнета, без устали разоблачая в глазах народа не знавшее никаких пределов стремление римской церкви к богатству и власти. Развивая учение об «евангельской бедности» и о восстановлении «простого раннехристианского строя», он добивался фактического упразднения всего духовного сословия. Отражая интересы итальянского бюргерства, Арнольд Брешианский требовал: а) отмены всех папских регалий, т. е. лишения папы права взимать бесконечные поборы с населения; б) лишения католического духовенства его земельных владений; в) передачи этих владений в руки «лиц из народа», т. е. выборных лиц в городских республиках; г) лишения римского папы всякой светской власти и д) установления дешевой церкви. Политические взгляды Арнольда Брешианского приближались к республиканским, хотя и не отличались большою четкостью, ибо античную по форме республику (с сенатом и консулами, народным собранием и трибунами) он пытался соединить с выборной властью императора.

Деятельность Арнольда Брешианского, поддерживаемого широкими народными массами, была крайне опасна для католической церкви в целом.

Поэтому папство жестоко расправилось с этим выдающимся представителем революционной оппозиции феодализму со стороны городов. В 1155 г. Арнольд Брешианский был схвачен и казнен, тело его сожжено и пепел брошен в Тибр. *«Благородный» Гогенштауфен,*— писал Маркс об этом событии,— *велел проследить Арнольда Брешианского* в его убежище и выдал его папе (он обещал это сделать папе *до прибытия в Рим по договору); Адриан IV тотчас же сжег Арнольда Брешианского...»* [2]

Так окончил свою жизнь самый выдающийся из учеников Абеляра.

---

[1] Данные о положении различных слоев римского населения накануне восстания и о непосредственных предпосылках последнего см. в статье Н. А. Бортника — «Город Рим в тридцатых годах XII века». «Ученые записки Свердловского гос. пед. ин-та», Свердловск, 1948, стр. 122.

[2] К. Маркс. Хронологические выписки... Архив Маркса и Энгельса, т V, стр. 141.

УЧЕНИК АБЕЛЯРА БЕРЕНГАРИЙ И ЕГО ВЫСТУПЛЕНИЕ ПРОТИВ РЕШЕНИЙ САНССКОГО СОБОРА

Официальный папский рескрипт, осуждавший Абеляра и его взгляды, а также тайное папское распоряжение относительно Абеляра и Арнольда Брешианского можно рассматривать как эпилог собора в Сансе. Победа Бернара Клервоского была безусловной и полной. Казалось, что после соборного приговора, утвержденного папой, уже никто не осмелится выступить в защиту учителя, неугодного церкви, и что, обрекши самого Абеляра на вечное заточение и молчание, а его книги — на повсеместное и немедленное уничтожение, церковь навсегда отняла у него его многочисленных последователей[1].

И, однако, это было не так, потому что как раз в эти дни на защиту гонимого католической церковью учителя смело выступил его ученик Беренгарий, посвятивший Абеляру обширную «Апологию» и подвергший в ней Сансский собор беспощадной и едкой критике. «Апология» Беренгария моментально распространилась во Франции и в Италии, обстоятельство, ясно свидетельствовавшее о том, что вторичное осуждение Абеляра не уничтожило его нежелательного для церкви влияния на учащуюся молодежь.

«Апология» Беренгария представляет особенный интерес для исследователя ранней городской культуры во Франции, ибо содержание этого любопытнейшего произведения позволяет сравнительно точно установить, какие общественные элементы группировались вокруг городских нецерковных школ и с каких позиций они выступали против самых влиятельных представителей «теократической партии».

Однако прежде чем перейти к рассмотрению «Апологии» по существу, необходимо сказать несколько слов об ее авторе.

Место и время рождения Беренгария в точности неизвестны, но со слов Петрарки, называвшего его уроженцем Пуату, позднейшие исследователи, и в частности авторы «Литературной истории Франции», стали считать Пуату родиной Беренгария[2].

---

[1] Необходимо отметить, что на самого Абеляра папский рескрипт, подтверждавший решения Сансского собора, произвел очень сильное впечатление. Получив известие о принятом папой решении по дороге в Рим, куда он направлялся для личного объяснения, Абеляр впал в полное отчаяние, тяжело заболел и прожил последние два года перед смертью в монастыре Клюни, полностью отказавшись от дальнейшей борьбы и ведя чрезвычайно замкнутый и уединенный образ жизни. О безнадежном состоянии духа Абеляра после вторичного осуждения его на церковном соборе лучше всего свидетельствует его «Отречение», написанное в форме письма к Элоизе, в котором он заявлял о своем полном согласии с учением католической церкви и осуждал свою прежнюю деятельность. См. Petri Abaelardi Epistola 20. Migne, PL, t. 178, col. 375—378.

[2] Histoire littéraire de la France, t. XII, p. 254.

Тем не менее, поскольку в дошедших до нас сочинениях Беренгария[1] относительно этого не встречается никаких указаний, то, как справедливо замечают издатели «Recueil des Historiens des Gaules et de la France», возникает вполне законное сомнение,— не спутал ли Петрарка, а вслед за ним и авторы «Литературной истории Франции», магистра Беренгария с другим учеником Абеляра — Петром из Пуатье. Что же касается самих издателей «Recueil des Historiens...», то, на основании письма Беренгария к епископу Манда, они находят возможным считать Беренгария уроженцем Севеннских гор, в особенности, как они пишут, потому, что одна из дарственных грамот в пользу марсельской церкви подписана неким вицеграфом Беренгарием, в котором они склонны видеть либо деда, либо отца магистра Беренгария. Подобное предположение, по мнению издателей «Recueil des Historiens...», подтверждается тем обстоятельством, что, преследуемый церковью после Сансского собора, Беренгарий искал для себя убежища именно в Севеннских горах[2]. Этот довод нам кажется убедительным, потому что, если бы Беренгарий не имел вообще никакого отношения (по месту ли рождения и воспитания или по месту своей дальнейшей деятельности) к Севеннской области, невозможно было бы объяснить — ни того, почему на него так настойчиво нападали именно представители мандского клира, ни того, почему Беренгарий был вынужден обращаться с письмом к мандскому епископу. Начиная это послание с заявления о том, что его тело пребывает в горах свободным среди разбойников, но что его духу угрожает опасность, Беренгарий писал: «Итак, будьте Улисом в моем деле... так, чтобы зависть не смогла затемнить сияния моей совести»[3]. Он призывал епископа взять посох защиты в свои руки и оградить его — Беренгария — от укусов «святых», находившихся в мандской епархии. (Таким образом, говоря о преследовавших его клириках, Беренгарий употреблял тот же термин «зависть», с которым мы так часто встречались у Абеляра.) При этом Беренгарий утверждал, что он меньше жаловался бы на то, если бы его кровью насыщались волки, чем на то, что его разрывают на части зубы овец. И он про-

---

[1] Berengarii scholastici Apologeticus. Migne, PL, t. 178, col. 1857—1870 (опубликована впервые Дюшеном в 1616 г., затем Раулинсоном в 1718 г. и, наконец, Минем); Berengarii scholastici Epistola ad episcopum mimatensem. Ibidem, col. 1871—1874; Berengarii scholastici Epistola contra carthusienses. Ibidem, col. 1875—1876.

[2] Rec. des Hist., t. XIV, p. 294, nota a.

[3] «Sis igitur Ulysses meae causae... ut sidus meae conscientiae non possit invidia denigrare». Berengarii scholastici Epistola ad episcopum mimatensem. Migne, PL, t. 178, col. 1871.

сил епископа Манда, как «доброго пастыря», привести свое стадо в порядок, так, чтобы овцы не блеяли понапрасну, ибо он, Беренгарий, не волк, укрывающийся в засаде, а пес, стерегущий стадо[1].

Итак, с одной стороны, письмо Беренгария, говорящее о какой-то бесспорно существовавшей между ним и епархией Манда связи, а с другой — полное отсутствие каких-либо указаний на деятельность Беренгария в Пуатье не позволяют нам присоединиться к утверждению авторов «Литературной истории», писавших, что обязанности магистра (о которых мы узнаем от самого Беренгария, именовавшего себя схоластиком уже в год Санского собора[2]) он выполнял в это время в Пуатье, уроженцем которого он якобы являлся[3]. Гораздо естественнее предположить, что до собора в Сансе Беренгарий, являвшийся одним из ближайших учеников и помощников Абеляра, находился в Париже.

Что касается возраста Беренгария, то во время Санского собора он был, по собственному выражению, еще безусым юношей[4]. На основании имеющихся у нас данных мы не можем решить, правду ли говорил Беренгарий относительно своего возраста в то время, когда он писал «Апологию», или нет, потому что ссылку на молодость мы встречаем у Беренгария лишь в позднейшем послании к епископу Манда, и нужна она ему там для вполне определенной цели: юным возрастом Беренгарий пытается объяснить свои крайне резкие выпады против Бернара Клервоского. И действительно, если, с одной стороны, тон, в котором написана «Апология», чрезвычайно решительный, смелый, а местами и просто задорный, невольно наводит читателя на мысль о молодости автора «Апологии», то, с другой стороны, содержание этого произведения опровергает первое впечатление и свидетельствует о том, что «Апологию» написал человек, уже вышедший из ученического возраста. Затем, в том же послании Беренгарий указывает, что Петр Абеляр являлся его учителем. Так как последняя школа, которой руководил Абеляр по возвращении из Бретани, была им оставлена еще в 1137 или в 1138 г. (т. е. за два-три года до Санского собора), то естественно будет

---

[1] «Minus certe dolerem si fauces lupi biberent meum sanguinem, quam si ovium dentibus in frusta minuerer. Corrige igitur, pastor bone, tuas oves, ne contra me balent, quia non sum lupus insidians, sed canis protegens ovem». Berengarii scholastici Apologeticus. Migne, PL, t. 178, col. 1871.

[2] Ibidem, col. 1857.

[3] Histoire littéraire de la France, t. XII, p. 254.

[4] «Eram ea tempestate adolescens, nondumque impuberes malas nubes lanuginis adumbrabat». Berengarii scholastici Epistola ad episcopum mimatensem Migne, PL, t. 178, col. 1872.

предположить, что его ученик Беренгарий в год собора не был уже столь юным [1].

Значительно определеннее имеющиеся у нас данные о том положении, которое занимал Беренгарий, называющий себя в «Апологии» схоластиком, т. е. школьным магистром, а в послании к епископу Манда — прямо мирянином. Отстаивая право каждого человека критиковать представителей католической иерархии и вспоминая о своем столкновении с Бернаром Клервоским после Санского собора 1140 г., Беренгарий писал епископу Манда следующее: «Но, говорят они [2], ты не должен был опровергать столь великого теолога. Ведь ты есть животное и не должен касаться вершин. Поосторожнее, братья! Вспомните, что вы упрекаете в этом человека. Ведь к чему прибегает аббат? К литературе, на это осмеливаюсь и я. Он прибегает к богословию, на это отваживаюсь и я. Он обращается к вере, я также... Итак, в чем же я согрешил, если я порицал верующего, как верующий, великого, как малый, монаха, как мирянин?» [3].

Следовательно, по собственному свидетельству, магистр Беренгарий был мирянином, и, как мы показываем в дальнейшем, заявление это не было с его стороны случайным, ибо и содержание «Апологии», и содержание двух его писем («К епископу Манда» и «Против картезианцев») подтверждает чисто мирское направление его мышления. Вот почему мы считаем возможным рассматривать Беренгария как типичного представителя той общественной прослойки, к которой принадлежали магистры городских нецерковных школ, ваганты и другие близкие к ним представители ранней городской культуры.

«Апология» Беренгария была им написана, повидимому, осенью 1140 г. (С одной стороны, в ней имеются ссылки на письма Бернара Клервоского, сообщавшего папе о результатах собора, и на ответный рескрипт Иннокентия (июнь 1140 г.), которым тот подтверждал осуждение Абеляра [4]. А с другой стороны, в «Апологии» нет ни единого намека «на примире-

---

[1] Berengarii scholastici Epistola ad episcopum mimatensem. Migne, PL, t. 178, col. 1872.

[2] Т. е. противники Беренгария и защитники Бернара.

[3] «Sed non, inquiunt, a te theologum talem argui oportebat. Tu enim bestia es, et montem tangere non debes». Parcius ista, fratres. Mementote vos hoc objicere viro. In quo audet abbas? Audet in litteris, audeo et ego. Audet in theologicis, audeo et ego. Audet in fide, audeo et ego... Quid ego peccavi, si fidelis fidelem, minor majorem, saecularis religiosum redargui?» Berengarii scholastici Apologeticus. Ibidem, col. 1872.

[4] Беренгарий писал о Бернаре Клервоском: «Ведь довел он до сведения апостолического престола, что было содеяно, и тотчас же от римского престола полетели через галликанскую (т. е. французскую.— *Н. С.*) церковь письма, осуждавшие Петра». Ibidem, col. 1861.

ние» Абеляра с Бернаром Клервоским, достигнутое стараниями Петра Клюнийского и состоявшееся не позднее конца 1140 г.) «Апология» Беренгария отражала, таким образом, его первые, наиболее свежие впечатления от разыгравшихся на соборе событий. Поэтому детали, которые там сообщал Беренгарий, повествуя о сансском судилище, представляют большой интерес для историка.

Необходимо отметить, что «Апология» Беренгария весьма отличалась от современных ей трактатов и хроник не только своим содержанием, но и формой. Высмеивая собор, осудивший Петра Абеляра, бичуя тех «судей», которые приняли участие в этом судилище, и подвергая уничтожающей критике главного их вдохновителя — Бернара Клервоского, Беренгарий выступал в своей «Апологии» как сатирик, далекий и от логических рассуждений трактата, и от внешней последовательности хроники, регистрирующей события. «Апология» Беренгария — это раннее публицистическое произведение, тесно связанное с общественными событиями тогдашней эпохи и насыщенное духом борьбы. «Апология» — это антицерковный памфлет, который был написан Беренгарием с целью широкого его распространения и который, несомненно, свидетельствовал о зарождении во Франции особой общественной прослойки, начинавшей уже обращаться к перу, как к единственно доступному ей виду оружия.

Весьма стройный по своей композиции, памфлет Беренгария обнаруживает выдающуюся для XII в. эрудицию его автора и позволяет судить о его сатирических способностях.

С этой точки зрения весьма любопытен и язык «Апологии», очень острый и образный. По конструкции фразы памфлета коротки и ясны,— Беренгарий враг длинных периодов и запутанных оборотов. В то же время памфлет его труден для перевода, ибо употребляемые в нем постоянно сравнения часто полны неожиданной выдумки, а изысканность некоторых выражений создает иногда впечатление вычурности. Как бы щеголяя богатством своего словарного запаса и стараясь проявить во всем блеске свою фантазию, Беренгарий пересыпал повествование бесчисленными метафорами и прибегал ко всевозможным сравнениям для того, чтобы лучше выразить свою мысль. Так, например, обвиняя Бернара в коварстве и лицемерии, он говорил: «Ныне, о горе! Стало ясным, что было скрыто, и ты обнаружил, наконец, жало спавшей змеи. Обойдя вниманием всех, ты сделал Петра Абеляра как бы мишенью для стрел, и ты изрыгнул на него яд твоей желчи, дабы устранить его из сообщества живых и поместить его среди мертвых. Собрав отовсюду епископов, ты провозгласил его на

Сансском соборе еретиком и отсек его, как выкидыш, из утробы матери-церкви. У него, идущего дорогою Христа, появившись, как убийца из темного угла, ты похитил нешвенную тунику. Ты обращался с речью к народу, чтобы тот возносил за него молитвы к богу; в душе же ты мыслил, что он должен быть изгнан из христианского мира»[1]. Беренгарий указывал, что Бернар «нарушил долг христианского милосердия и не возложил изъязвленного заблуждениями Абеляра на свою повозку»[2]. Он возмущался бесплодным красноречием Бернара, у которого пышная поросль слов заглушает посевы мыслей[3]. Он восставал против неправедных судей Абеляра, которые, смежив веки, лишь слегка прикоснулись к делу, и как бы зрячие, познавшие его, выпустили внезапно ядовитую стрелу из натянутого лука несправедливости[4]. В выборе эпитетов, прилагаемых к врагам Абеляра, Беренгарий не стеснялся и называл их то людьми, имеющими зрение крота, то жирными свиньями, хрюкающими на безмолвного, то «словоохотливыми бокалами» и «философами глотки»[5].

Любопытно отметить и то обстоятельство, что, опираясь во многих случаях на античных писателей и поэтов (подробней об этой тенденции Беренгария мы скажем несколько ниже), он в то же время нередко цитировал и библейских пророков, стараясь всячески усилить сатирический элемент в своем памфлете. И надо отдать ему должное, он делал это мастерски, о чем свидетельствуют те страницы из «Апологии», на которых он излагал историю Сансского собора. Так, например, говорил он, цитируя библию, Абеляр повторял: «Множество тельцов обступило меня, тучные быки окружили меня. Раскрыли на меня пасть свою». «Поистине тучные,— замечал саркастически Беренгарий, имея в виду участников собора,— толстые выи которых источали на жирные груди пот жидкого сала»[6]. И далее, вновь прибегая к библейскому тексту, указывал, что судьи Абеляра должны быть по праву приобщены к стаду тех, о которых написано: «Они зачинают зло и рождают злодейство; высиживают змеиные яйца и ткут паутину; кто поест их яиц — умрет, а если раздавит — выползет ехидна»[7]. Используя библию, Беренгарий обращался с ней, как с обычным литературным произведением, свободно толкуя ее применительно к своим целям.

---

[1] Berengarii scholastici Apologeticus. Migne, PL, t. 178, col. 1858.
[2] Ibidem, col. 1868.
[3] Ibidem, col. 1865.
[4] Ibidem, col. 1861.
[5] Ibidem, col. 1859, 1861.
[6] Ibidem, col. 1860.
[7] Ibidem, col. 1861.

«Апология» Беренгария делилась на две не совсем равные части, из которых первая была посвящена непосредственно Санскому собору, а вторая — критике его организатора и вдохновителя — Бернара Клервоского. Задача разоблачения и дискредитации клервоского «святого», возглавлявшего «теократическую партию» и выступавшего в качестве главного обвинителя Абеляра и его учеников, являлась для автора «Апологии» самой важной, а поэтому не удивительно, что фигура Бернара Клервоского занимала в памфлете центральное место. Раскрывая перед читателем закулисную сторону Сансского собора, показывая истинное лицо его участников и клеймя его общепризнанного руководителя, Беренгарий добивался лишь одного — оправдания Абеляра в глазах современников, но не путем защиты его учения, а нападая на его врагов. Отсюда резкие выпады против участников Сансского собора, наполняющие памфлет Беренгария. Отсюда тот издевательский тон, в котором он писал о судьях Абеляра. Значение всех этих выпадов и насмешек бесспорно. Направленные против наиболее видных деятелей католической иерархии, они придавали памфлету ярко выраженный антицерковный характер. Вот почему в дальнейшем мы сохраняем все сатирические характеристики Беренгария в полной неприкосновенности, рассматривая их как одну из важнейших особенностей его памфлета.

Начинается «Апология» с ядовитых нападок на красноречие Бернара Клервоского, известного современникам своей страстью к проповедям. «Образцы твоих сочинений,— писал Беренгарий, обращаясь к Бернару,— во множестве и повсюду распространила молва... произведения твои покрыли уже всю поверхность земли». О них с похвалой вещают с кафедр, ибо известно, что их одобряют весьма влиятельные люди. И хотя многие удивляются изобилию красноречия в человеке, совсем не знакомом с мирскими науками, и хотя удивляющимся отвечают обычно — «велики дела господа», однако, указывал Беренгарий, людям следовало бы удивляться скорее тому, если бы Бернара Клервоского угнетала сухость высказывания. Ведь известно, что в юности он любил сочинять театральные песенки и стремился всегда превзойти своих братьев во всякого рода стихотворных состязаниях. Конечно, писал Беренгарий далее, он мог бы включить в «Апологию» эти вздорные пустячки молодого Бернара, но он боится запачкать ими страницу книги и, кроме того, полагает, что всем известное не нуждается в доказательстве. Этот же способ вымыслов и болтовни Бернар применяет, писал Беренгарий далее, и в предметах божественных. Но только неопытные принимают за высказанное всерьез то, что болтает «новый апостол». Ведь

разум не утверждает того, что в любом красноречии заключается истина; нередко последняя высказывается прямо и без прикрас, а ложь преподносится в приятной речи. И если простоту ее и красноречие можно сравнивать с сельскими и городскими сосудами, то саму истину и ложь можно сравнивать с дорогостоящими и дешевыми кушаньями. А ведь те и другие, замечал Беренгарий, могут быть поданы в разных сосудах [1]. Вступительную часть «Апологии» он заканчивал следующими, исполненными откровенного издевательства над Бернаром, словами: «Уже крылатая молва распространила благоухание твоей святости по свету, прославила твои заслуги, провозгласила громко чудеса. Мы уже превозносили счастье нашего века, украшенного блеском столь сверкающей звезды, и считали, что мир, уже обреченный на гибель, продолжает существовать только в силу твоих заслуг. Мы льстили себя надеждою, что во власти твоего языка заключено божественное милосердие, благорастворение воздухов, плодородие земли, благословение плодов. Твоя глава уже касалась облаков; и, согласно народной пословице, ветви твои превосходили тени гор. Ты жил так долго, и так долго преобразовывал церковь целомудреннейшими уставами, что, по нашему убеждению, бесы рычали даже от кончика твоего пояса, и мы считали себя блаженненькими благодаря столь великому покровителю» [2].

Так, используя в сатирическом плане стиль, обычный для всякого рода «житий», Беренгарий заканчивал свое вступление и переходил к конкретной истории Санского собора.

Бернара Клервоского Беренгарий считал главным действующим лицом всех событий, утверждая, что тот выступал и как инициатор, и как непосредственный организатор судилища в Сансе, и что именно на него должна быть возложена вся ответственность за принятые на соборе решения. Не исправления Абеляра, говорил Беренгарий, добивался Бернар, а его осуждения [3], напав на него подобно убийце, притаившемуся в темноте. Эти слова целиком подтверждают те факты, которые

---

[1] Berengarii scholastici Apologeticus. Migne, PL, t. 178, col. 1857.

[2] «Iamdudum sanctitudinis tuae odorem ales per orbem fama dispersit, praeconizavit merita, miracula declamavit. Felicia jactabamus moderna saecula tam corusci sideris venustata nitore, mundumque jam debitum perditioni tuis meritis subsistere putabamus. Sperabamus in linguae tuae arbitrio coeli sitam clementiam, aeris temperiem, ubertatem terrae, fructuum benedictionem. Caput tuum nubes tangebat; et juxta vulgare proverbium, rami tui umbras montium transendebant. Sic diu vixistii, sic ecclesiam castis institutionibus informasti, ut ad semicinctia tua rugire daemones autumaremus, et beatulos nos tanto gloriaremur patrono». Ibidem, col. 1857—1858.

[3] Ibidem, col. 1858.

были отмечены нами выше, а именно то, что Бернар уже давно следил за подозрительным, с точки зрения церкви, учителем и выжидал лишь удобного случая, чтобы обрушиться на Абеляра с суровыми карами.

Такой случай представился в Сансе. Но не желая повторения Суассонского собора (1121 г.), на котором сторонники Абеляра осмелились выступить в его защиту, Бернар решил созвать предварительное совещание участников собора для того, чтобы они смогли заранее обсудить предлагаемую Бернаром редакцию приговора и наметить порядок его утверждения. Повидимому, состав участников этого совещания был довольно широк, потому что те красочные детали, о которых нам сообщил в своей «Апологии» Беренгарий, свидетельствуют о том, что он там присутствовал и что его присутствие на совещании прошло незамеченным.

«Наконец,— писал Беренгарий [1],— после пиршества была принесена книга Петра и кому-то было поручено зачитать громким голосом сочинения Петра. И вот, воодушевленный ненавистью к Петру и возбужденный виноградной лозой, не той, которая изрекла «я есмь лоза истинная», но той, которая повергла обнаженного патриарха на землю, он стал выкрикивать громче, чем этого от него требовали. Спустя немного, ты мог бы заметить, что первосвященники вскакивали, топали ногами, смеялись, болтали, так что любой скорее мог бы подумать, что они исполняют обеты не Христу, но Вакху. При этом слышится звон бокалов, осушаются чаши, превозносятся вина, орошаются глотки первосвященников. Тогда можно было бы позабавиться остротой Горация:

> «Никакого дерева, Вар, не сажай, прежде священной лозы»
>
> *(Гораций, Ода XVIII . 1)*

Ибо то, о чем тот же поэт говорит в другом стихотворении:

> «Теперь давайте пить и вольною ногою о землю ударять»
>
> *(Гораций, Ода XXXVII, кн. 1).*

там в точности происходило. Сколь более здраво было бы выслушать приятное суждение поэта Галла, к тому же высказанное прекрасными стихами.

[1] Мы приводим этот обширный отрывок из «Апологии» целиком не только потому, что в нем нарисована красочная картина того, как обсуждалась книга Абеляра участниками собора, но и потому, что в этом отрывке наиболее выпукло выражено резко отрицательное отношение Беренгария к представителям католической иерархии.

Ведь он говорит:

«Я одобряю вина только тогда, когда они утоляют жажду.
Если же их пьют не для этого, я считаю их ядами».

Так начиналась та часть «Апологии» Беренгария, которая была посвящена истории Сансского собора. «Но питье дающего забвение сока,— продолжал Беренгарий,— уже усыпило сердца первосвященников. И вот, говорит сатирик:

«Между кубками вопрошают пресытившиеся жрецы,
О чем гласят божественные поэмы»

(Персий, Сатиры, I. V, 27—28).

Всякий раз, когда звучало нечто токное и божественное, непривычное ушам первосвященников, сердца всех слушателей раздирались, и они скрежетали зубами по адресу Петра. И имеющие зрение крота говорят про философа: неужели же мы давали возможность жить этому чудовищу? и, покачивая головой, как иудеи, они произносят: «О горе, вот тот, кто разрушил храм божий». Так судят слепые о словах света, так осуждают трезвого — пьяные... Так обгладывают псы — святого, свиньи — жемчуг. Так оглупляют соль земли. Так заставляют умолкнуть свирель закона».

Выразив свое отношение как к Абеляру, так и к его судьям, автор памфлета переходил к дальнейшему: «Говорит всенародно мудрец: «Кто касается смолы, запачкается ею», что мы можем выразить в другом стихе: «Кто касается вина, запачкается им». Распивала епископская трезвость чистейшую кровь виноградной лозы, чистоту коей вода не лишила девственности, потому что согласно Марциалу:

«Великим преступлением является
Порча священного фалернского вина,
И Вакх не терпит супружества с водою».

Наполнили примасы земли, философы глотки, бочки свои вином, жар которого так бросился им в мозги, что глаза всех погрузились в оцепенение сна. Между тем, как чтец выкрикивал, слушатели храпели. Один опирается на локоть для того, чтобы облегчить сон глазам своим. Другой на мягкой подушке старается нагнать дрему на вежды свои. Третий спит, склонив голову на колени. Поэтому, когда чтец отыскивал у Петра что-нибудь достаточно колючее, он кричал в глухие уши первосвященников: «Осуждаете?» («damnatis?»). Тогда некоторые, едва пробужденные при последнем слове, говорили сонным голосом, с опущенною головой: «Осуждаем!» («damnamus!»). Остальные же, расшевеленные голосом

осуждающих, опустив первый слог, говорят: «...плывем!» («namus!»). Истинно плывете, но плавание ваше — буря, плавание ваше — утопание!». «Так,— говорил в заключение Беренгарий,— больной лечит врача. Так утопающий осуждает стоящего на берегу. Так приговоренный к виселице, когда его уже ведут к ней, обвиняет невинного» [1].

Этот важнейший отрывок позволяет нам сделать несколько выводов и, прежде всего, еще раз подчеркнуть то обстоятельство, что приговор Абеляру на Сансском соборе был вынесен заранее и что публичное заседание последнего являлось простой инсценировкой. Организаторы Сансского судилища вовсе не собирались вступать ни в какие дискуссии, ни с самим Абеляром, ни с его учениками, ибо, заранее утвердив все статьи приговора и заранее признав Абеляра виновным, они полностью определили ход соборного заседания. Таким образом, «Апология» Беренгария помогает понять, почему Абеляр, уже знакомый с практикой церковного суда по Суассону и несомненно знавший от Беренгария о состоявшемся предварительном совещании, не пожелал даже присутствовать на соборе и апеллировал к папе.

«Апология» раскрывает всю фальшь писем Бернара Клервоского, заявлявшего, что на Сансском соборе Абеляру была гарантирована безопасность и обеспечена свободная возможность высказаться [2]. Деятели «теократической партии» относились к Абеляру с нескрываемой злобой или, как красочно выражался сам Беренгарий, «скрежетали зубами по адресу Петра». Термин «odium» («ненависть»), употреблявшийся Беренгарием в «Апологии», выражал крайнюю нетерпимость католической церкви к представителям оппозиционной по отношению к ней культуры в городах.

Вместе с тем этот отрывок показывает, что и после вторичного осуждения Абеляр не утратил влияния на своих многочисленных учеников и последователей, ибо, уподобляя книги его — «божественным поэмам», а слова его — «словам света», Беренгарий без колебаний называл учителя, осужденного церковью, и «солью земли» и «свирелью закона».

Общая антицерковная направленность памфлета Беренгария нашла в данном отрывке яркое выражение. Об этом свидетельствует, в первую очередь, отношение Беренгария к тем представителям «теократической партии», которые принимали участие в предсоборном совещании. Стараясь их всячески умалить и дискредитировать, Беренгарий изображал их в сатирических красках, как бы предвосхищая позднейшие сочинения

[1] Berengarii scholastici Apologeticus. Migne, PL, t. 178. col. 1858—1859.

[2] Bernardi Epistola 337. Ibidem, t. 182, col. 542.

гуманистов. Он именовал участников совещания, всех этих «примасов земли», не иначе как пресытившимися жрецами, иудеями, псами и пьяницами, священнослужителями Вакха, без устали орошавшими свое горло и наполнявшими бочки свои вином. Порицая неправедных судей Абеляра, он не жалел для них ядовитых и резких эпитетов. Таким образом, надо признать, что ученики Абеляра, которых католическая церковь преследовала не менее яростно, чем их учителя, в свою очередь очень резко выступали против ее представителей и, как это можно судить по памфлету Беренгария, не стеснялись в выражениях и не смущались тем зачастую высоким положением, которое их противники занимали в католической церкви.

В связи с этим весьма интересно и то противопоставление Абеляра судившим его епископам, которое мы находим у Беренгария. Всячески порицая их и защищая своего учителя, Беренгарий подчеркивал, что тот был философом и что книги его, по своей тонкости, были и непривычны, и недоступны для как бы глухих ушей первосвященников. Вот почему, говорил Беренгарий, сердца всех слушателей раздирались, когда читавший на совещании книгу Абеляра произносил нечто «тонкое и божественное», непривычное для их слуха, и вот почему, осуждая философа, они восклицали — неужели же мы давали возможность жить этому чудовищу? [1]. В этих словах Беренгария мы не можем не видеть намека на то, что близкие к номинализму философские взгляды Абеляра разделялись и его учеником, защищавшим учителя от нападок со стороны католических ортодоксов.

Итак, с одной стороны, философ, та «соль земли», которая привлекала к себе многочисленных, жаждущих светских познаний учеников [2], а с другой,— грубые и невежественные представители клира, восстающие против невинного [3]. В фило-

[1] «Denique cum aliquid subtile divinumque sonabat, quod auribus pontificalibus erat insolitum, audientes omnes dissecabantur cordibus suis, et stridebant dentibus in Petrum. Et oculos talpae habentes in philosophum: hoc, inquiunt, sineremus vivere monstrum». Berengarii scholastici Apologeticus. Migne, PL, t. 178, col. 1859.

[2] Приведенный выше отрывок содержит весьма любопытные данные, которые позволяют судить как об обширном знакомстве Беренгария с поэтами древности, так и в некоторой степени о его вкусах. В самом деле, читая рассказ Беренгария о совещании, мы замечаем, что он охотно цитировал римских поэтов, и не только Горация, Персия или Галла, известного в Риме своими элегиями, но также и Марциала, весьма плодовитого поэта I в. н. э., прославившегося достаточно вольными эпиграммами, и более чем далекого от аскетических идеалов католицизма. Знакомство Беренгария с творчеством Марциала, а равно и ссылки его на Марциала вперемешку со ссылками на библию, весьма характерны для этого представителя ранней городской культуры во Франции.

[3] Нетрудно заметить, что этот отрывок из «Апологии» Беренгария

софе они видели лишь «чудовище, разрушающее храм божий». Так формулировал Беренгарий суть обвинения, предъявленного Абеляру на Санском соборе.

Легко представить себе, какую бурю ненависти и злобы со стороны католической церкви должна была вызвать подобная критика, тем более, что она исходила из уст мирянина, бывшего близким учеником Абеляра. Даже шесть столетий спустя, в «Литературной истории Франции», изданной бенедиктинцами, мы находим достаточно явственные отголоски этого возмущения, ибо, давая оценку литературным трудам Беренгария, бенедиктинцы указывали, что крайне дерзкий тон «Апологии», а также господствующий в ней «дух клеветы и сатиры» заставляют признать ее «самым постыдным из пасквилей, порожденных XII веком»[1].

Познакомив читателя с закулисною стороною событий, Беренгарий переходил к самому собору. «Что делать тебе, душа моя? Куда обратиться? Не забыла ли ты предписаний риторов и, охваченная печалью, подавленная рыданиями, в состоянии ли ты рассказать все по порядку?»[2],— такими словами начинал Беренгарий свое повествование о санском судилище. И, уподобляя его участников фарисеям и книжникам, продолжал: Как поступим? — спросили фарисеи. Этот человек творит много чудес. Если мы отпустим его так, все уверуют в него. «Один же из них, по имени аббат Бернар, так как он был первосвященником этого совета, пророчествовал, сказав: полезно для нас, чтобы один был удален человек от народа и не погиб бы весь народ. И с этого дня они решили осудить его, говоря по Соломону: «Устроим ковы праведнику», опровергнем благодать уст его... Задуманное вы совершили и обнажили языки ехидны против Абеляра»[3]. Да и чего можно было бы ожидать, спрашивал Беренгарий, от таких судей, судивших невинность, которую они сами же преследовали?

Весьма интересен рассказ Беренгария о выступлении на соборе некоего епископа, попытавшегося сформулировать суть обвинения, выставленного против Абеляра. «Сидел же на соборе суеты,— писал Беренгарий,— ...некий всем прекрасно известный епископ, во имя авторитета коего проявилось согласие

находился в тесной связи с тем небольшим произведением Абеляра «Возражения некоему невежде в области диалектики», о котором мы говорили выше и которое было направлено непосредственно против представителей церкви, подобных Бернару Клервоскому.

[1] Histoire littéraire de la France, t. XII, p. 257.

[2] Berengarii scholastici Apologeticus. Migne, PL, t. 178, col. 1860.

[3] Ibidem.

весьма многих. Отрыгивая вчерашний хмель [1], он изблевал в собрании следующие слова: «Братья, сопричастные христианской религии, примите меры против общей опасности. Да не поколеблется в вас вера, да не закроется бельмом чистое око голубицы. Ибо нет никакой пользы от обладания другими добродетелями там, где не будет веры». И затем он добавил: «Петр всегда потрясал церковь, всегда измышлял новшества» [2].

Беренгарий не назвал имени этого, всем известного и занимавшего видное положение в церкви, епископа, поэтому нам остается лишь только догадываться о том, кого он имел в виду. Издатели «Recueil des Historiens des Gaules et de la France» предполагают, что, говоря о епископе, выступавшем на Санском соборе, Беренгарий имел в виду либо Иосцелина, епископа Суассонского, врага Абеляра еще со времени его пребывания в Париже (до 1121 г.), либо Альвизия, епископа аррасского, бывшего ранее аббатом монастыря Аншен, где подвизался враг Абеляра Госвин [3]. Мы же думаем, что, говоря о епископе, «во имя авторитета коего проявилось согласие весьма многих», Беренгарий подразумевал шартрского епископа Готфрида, знавшего всю историю борьбы Абеляра с церковью и действительно игравшего в ней видную роль. Это предположение кажется тем более правдоподобным, что Готфрид всегда отличался большим красноречием и славился в церкви, как «dux verbi». Вот почему саркастические замечания Беренгария относительно красноречия выступившего на соборе епископа представляются нам обращенными непосредственно к Готфриду Шартрскому, судившему Абеляра вторично, ибо, высмеивая призыв к христианской любви, которым епископ закончил свою речь, Беренгарий писал: «О, привлекательность Минервы! О, аттическое остроумие! О, цицероновское красноречие! Конечно, такого хвоста не желает этот осел! Такому началу конец этот не соответствует. Поэтому даже те, которые ему [т. е. епископу.— *Н. С.*] сочувствовали, нахмурив лоб,

---

[1] В этих словах Беренгария необходимо видеть прямое указание на то, что данный епископ также принимал участие в предварительном совещании.

[2] «Sedit autem in concilio vanitatis... quidam memoriae celebris episcopus, in cujus auctoritatem plurimorum se reclamabat assensus. Hic hesternum crapulam ructans, hujusmodi in concione sermonem evomuit: «Fratres, christianae religionis participes, omnium periculo providete. Ne fides in vobis turbetur, ne sincerus columbae oculus turgente macula obducatur. Nihil enim prodest aliarum virtutum posessio ubi fuerit fidei defectio». «Praefatus vero episcopus, etiam praemissis adjungens: «Petrus, inquit, semper turbat ecclesiam, semper, excogitat novitatem». B e r e n g a r i i scholastici Apologeticus. Migne, PL, t. 178, col. 1860—1861.

[3] Rec. des Hist..., t. XIV, p. 297, nota a; Histoire littéraire de la France, t. XII, p. 361.

покрылись краской стыда»[1]. И хотя мы не можем сказать с абсолютной уверенностью, к кому относились слова Беренгария, однако, его свидетельство сохраняет для нас всю свою ценность. Ведь кто бы из представителей «теократической партии» ни выступал на соборе, значение этой речи заключалось в том, что она подтверждала существование двух обвинительных актов, предъявленных Абеляру. Ряд обвинений, сформулированных Бернаром Клервоским в особом трактате («Об ошибках Петра Абеляра»), в виде письма был доведен до сведения римской курии. Приложенный к этому письму длинный перечень еретических высказываний Абеляра составил основу официального обвинения. Но наряду с этим официальным обвинительным актом, существовал еще и другой обвинительный акт, являвшийся как бы неофициальным. Сущность его заключалась, как мы видели выше, в обвинении Абеляра в антицерковном решении вопроса о разуме, вере и церковных «авторитетах», «в неподобающей христианину» любви к светскому знанию и в тлетворном влиянии на учащуюся молодежь.

Речь упомянутого Беренгарием епископа подтверждает существование этого, как мы его называем, неофициального обвинительного акта, послужившего истинной причиной и созыва собора, и его постановлений. Действительно, призывая всех «добрых католиков» к беспощадной борьбе с Абеляром, епископ, как это видно из слов Беренгария, утверждал, что самым опасным для церкви у Абеляра являлись его «измышления новшеств» и его совершенно неверное с точки зрения церкви решение вопроса о вере и разуме. Вот почему выступавший на Сансском соборе епископ указывал, что там, где отсутствует вера, бесполезны все прочие добродетели. О, времена! О, нравы! восклицал Беренгарий, заканчивая изложение речи епископа, «так судит о солнце слепой... Так осел оценивает город... Так рассматривают дело, так обсуждают доводы разума... Так жирные свиньи хрюкают на безмолвного»[2]

Застигнутый врасплох столь многими и столь великими стеснениями, продолжал Беренгарий, и не пожелав подвергнуться суду подобных судей, Абеляр апеллировал к папе, говоря: «Требую суда кесарева», ибо, писал Беренгарий далее, в Риме он видел последнее свое прибежище. Аббат же Бернар, на авторитет коего, по словам Беренгария, полагалось большинство присутствовавших на соборе епископов,

---

[1] «O, Minervae lepos! O, sales Attici! O, eloquentia Tulliana! Hanc certe caudum non vult hic asinus. Talis finis tali capiti non respondet. Unde etiam qui faverunt, pressa fronte ruborem confessi sunt». Berengarii scholastici Apologeticus. Migne, PL, t. 178, col. 1860.

[2] Berengarii scholastici Apologeticus. Ibidem, col. 1861.

вместо того, чтобы ответить — «Требуешь суда кесарева, к кесарю отправишься», заявил Абеляру: «Ты требуешь суда кесарева, к кесарю не отправишься». И так как, писал Беренгарий, он сейчас же довел до сведения Рима все, что произошло на соборе, от папы немедленно полетели ответные письма, предававшие Абеляра анафеме [1]. Таким образом, и на соборе, и в Риме он был осужден отсутствующий, невыслушанный и неизобличенный. Чей проступок, спрашивал с возмущением Беренгарий, имел когда-либо столь слепых судей? И, намекая на зависимость папы от Бернара Клервоского, писал: «Какое бы внутреннее бешенство ненависти, какой бы беспощадный вихрь безумия ни обратился на Петра, какой бы огонь ни раздуло несправедливое рвение, трезвая острота апостолического суждения никогда не должна была бы пребывать спящей. Но легко отклоняется от справедливости тот, кто в судебном деле страшится более человека, чем бога» [2]. И равняя главу католической церкви с участниками собора в Сансе, Беренгарий цитировал библию: «Вся голова в язвах; от подошвы ноги до темени головы нет у него здорового места».

Так критика представителей католической церкви, выступавших во Франции против Абеляра и его учеников, перерастала у Беренгария в критику папства и католической церкви в целом. Как мы увидим ниже, эти выпады Беренгария по отношению к Риму отнюдь не являлись случайными.

Свой рассказ о событиях в Сансе Беренгарий заканчивал осуждением Бернара Клервоского, проявившего, как он говорил, по отношению к Абеляру дикое варварство тирана. «Пощади, прославленный вояка! Не подобает монаху сражаться подобным образом!» [3], восклицал Беренгарий, цитируя одно из посланий Бернара Клервоского в Рим и рассматривая это послание как наглядное доказательство жажды личного мщения и злобы Бернара. Таким образом, несомненно, что Беренгарий имел возможность ознакомиться с письмами Бернара Клервоского к папе, а это значит, что послесоборные послания Бернара распространялись его сторонниками с таким же усердием, с каким приверженцы Абеляра распространяли памфлет Беренгария. Теряя свой частный характер, подобные письма приобретали черты, присущие произведениям чисто публицистическим.

Такова первая часть «Апологии» Беренгария, посвященная истории Санского собора и являющаяся единственным

---

[1] Это место из «Апологии» Беренгария свидетельствует о том, что памфлет был написан уже после июля 1140 г.

[2] Berengarii scholastici Apologeticus. Migne, PL, t. 178, col. 1861.

[3] Ibidem.

дошедшим до нас источником, рисующим разыгравшиеся на соборе события с точки зрения учеников и последователей Абеляра. «Апология» Беренгария ни в какой степени не являлась хроникальной записью происшедшего. Беренгарий не столько описывал, сколько рассуждал, и не столько добивался последовательности в своем рассказе, сколько стремился к тому, чтобы как можно ядовитее высмеять видных участников Санского собора и представить «святейших отцов» в наиболее неприглядном свете. Фактические события он описывал лишь постольку, поскольку это было необходимо ему для показа того, сколь невежественными и недостойными судьями был осужден его учитель. В своей «Апологии» он выступал в качестве непосредственного участника борьбы, прибегающего к перу, как к своему оружию. Однако те данные, которые он сообщал в «Апологии» о предварительном совещании, так же как и о самом соборе, не вызывают по своей достоверности никаких сомнений. Факт созыва предварительного совещания подтверждается письмом Бернара Клервоского, посланным в Рим от имени французских епископов. В этом письме Бернар писал папе, что превратные догматы Абеляра, «неоднократно прочитанные и перечитанные публично и признанные (как на основании справедливейших доводов, так и в силу приведенных клервоским владыкою авторитетов блаженного Августина и прочих святых отцов) не только ложными, но и явно еретическими, мы осудили накануне того самого дня, когда вам была подана жалоба [Абеляром.— *Н. С.*], поскольку ими заражены многие и порча эта проникла в самую глубь сердец» [1]. Из этого следует, что описанное Беренгарием совещание ни в какой степени не являлось плодом его выдумки, но имело место в действительности, и что главной задачей этого совещания, как и утверждал Беренгарий, было окончательное редактирование обвинительного акта.

То же самое надо сказать и о фактах, сообщаемых в «Апологии» Беренгария относительно Санского собора. Все они согласуются с тем, что мы узнаем от Бернара Клервоского [2].

Таким образом, несомненно, что первая часть «Апологии» является весьма ценным источником при изучении борьбы представителей ранней городской культуры с католической церковью. Путем сопоставления содержания «Апологии» с многочисленными враждебными Абеляру свидетельствами, мы получаем возможность более правильно оценить смысл тогдашних событий.

---

[1] Bernardi Epistola 337. Migne, PL, t. 182, col. 542.

[2] Bernardi Epistola 189; Epistola 191; Epistola 337. Ibidem, col. 356, col. 357—358, col. 541—542.

Вторая часть «Апологии» Беренгария посвящена целиком Бернару Клервоскому и представляет большой интерес для историка, так как позволяет рассматривать выступление Беренгария, как своего рода программное выступление тех общественных элементов, которые группировались вокруг городских нецерковных школ.

Теперь, заявлял Беренгарий, необходимо исследовать, мог ли Бернар выступать на соборе и приписывать Абеляру «преступные ереси», раз он сам не был безгрешен. Ведь существует древнее правило, что никто не должен уличать другого в проступке, сходном с собственным. И приводя вслед за этим отдельные выражения из богословских трактатов Бернара, Беренгарий писал: «А если бы в сочиненьицах Петра ты отыскал подобное безумие, нет сомнения, что ты поместил бы его среди тех чудовищных глав, кои ты породил» [1].

Нельзя не отметить при этом, что в области чисто богословской нападки Беренгария на Бернара не производят сколько-нибудь солидного впечатления и сводятся, в сущности говоря, лишь к нескольким замечаниям. Невольно бросается в глаза та исключительная поспешность, с которой Беренгарий оставляет данную тему. И эта поспешность настолько резко контрастирует с его неторопливым и пространным изложением литературно-критических возражений Бернару, что делается совершенно понятным, насколько свободнее и увереннее чувствовал себя ученик Абеляра в области «светских искусств», нежели в области ортодоксального богословия.

Литературно-критическому анализу проповедей Бернара во второй части памфлета уделено центральное место. Имеется, говорил Беренгарий, книга, которую латиняне называют «Canticum Canticorum», привлекшая к себе, незадолго до Сансского собора, внимание «нового апостола». Пользуясь, иронически замечает Беренгарий, «достаточно сдержанным и умеренным способом изложения, Бернар пожелал извлечь из неотесанных изделий буквы — плод превосходнейшего смысла, но не достиг того, чего хотел, хотя и выпустил в свет том огромного размера». Правда, указывал Беренгарий, сама по себе эта попытка заслуживала бы всякого одобрения, но так как предшественники Бернара Клервоского уже пролили достаточно света на сокровеннейшие места «Песни Песней», то он, Беренгарий, весьма удивляется тому, с каким челом простирает аббат свои дерзновения на книгу, исследованную столь досконально. Всего же удивительнее то, что после столь многих трудов и стараний, Бернар начинает вспахивать ниву, как бы заново. «Когда,— говорил Беренгарий Бернару, перечисляя

---

[1] Berengarii scholastici Apologeticus. Migne, PL, t. 178, col. 1867.

его предшественников,— я старательно перелистываю как их соображения, так и твои измышления, я вижу, что ты не сказал ничего нового. Наоборот, я нахожу чужие мысли, облеченные в твои слова. А, следовательно,— твои толкования представляются совершенно излишними» [1].

Так, в ответ на выставленное против Абеляра обвинение в том, что он всегда измышлял «новшества» и потрясал этим церковь, Беренгарий категорически отвергал лишенное новых мыслей произведение Бернара и осуждал последнего прежде всего за то, что он рабски следовал в нем за церковными «авторитетами».

Столь же резко и столь же решительно критиковал Беренгарий само построение книги, говоря, что он мог бы на этом не останавливаться, опочив на ночных трудах краснобая, если бы не то обстоятельство, что Бернар преступил в них все литературные правила и, смешав комментарий с трагедией, создал крайне несовершенное произведение. Но для того, чтобы стало понятно, что же имел Беренгарий в виду, обвиняя Бернара в подобном смешении, необходимо сказать о том, что в 1138 г. в монастыре Клерво скончался брат Бернара Жерар, который в течение 20 лет управлял монастырским хозяйством [2] и являлся правой рукой Бернара. Вот почему последний пожелал отметить смерть Жерара в проповедях, произносимых им перед братией монастыря и посвященных мистическому истолкованию «Песни Песней». Отступление это, бесспорно, нарушившее композиционное единство бернаровского комментария, создало повод для резких замечаний со стороны Беренгария.

После того, говорил он в своей «Апологии», как Бернар уже обнародовал несколько проповедей, он ввел в свою книгу совершенно внезапно описание смерти Жерара, уделив этому значительное место. Это казалось Беренгарию в высшей степени неуместным, ибо песнь Соломона есть песнь веселия. Свадебным торжествам, говорил он, созвучны радости, Бернар же вводит на свадьбу покойника. И когда жених возлежит на персях невесты, а дружки и подружки веселятся и радуются, вдруг звучит похоронная труба, и пир переходит в печаль. «Кому когда-либо снилась такая дикость? — восклицал Беренгарий.— Мы привыкли смеяться над картинами, начинающимися человеком и оканчивающимися ослом» [3]. Аскетическое

---

[1] «Sed, cum eorum expositiones commentumque tuum studiosis revolvo manibus, nihil te novi dixisse comperio; imo sensum alienum verbis tuis vestitum deprehendo. Supervacua igitur explanatio tua esse videtur». Berengarii scholastici Apologeticus. Migne, PL, 178, col. 1863.

[2] E. Vacandard. Vie de Saint Bernard, vol. II, Paris, 1895, p. 48.

[3] Berengarii scholastici Apologeticus. Migne, PL, t. 178, col. 1864.

самоистязание плоти, отрицание земных радостей и представление о том, что жизнь человека лишь временная и горестная его разлука с небом, столь характерные для Бернара Клервоского и нашедшие отражение в его проповедях, были чужды ученику Абеляра. Вот почему ему кажется недопустимым смешение свадебных песен на царском пиру с похоронными напевами, и превращение песен в элегии, а стихов — в плачи. Отсылая Бернара Клервоского «к трудам прежних талантов», Беренгарий насмешливо замечал: «Если же у тебя нехватило знания отцов церкви, ты мог бы собрать также установления языческой мудрости» [1].

Но к каким же установлениям этой языческой мудрости отсылал Беренгарий Бернара? Весьма любопытно, что прежде всего он ссылался на художника Зевксиса, знаменитого древнегреческого живописца конца V и начала IV вв. до н. э., прославившегося своими картинами, которые вызывали у всех его современников чувство полной реальности изображенного. Особенной известностью, как это можно судить по свидетельствам древних авторов, пользовалась картина Зевксиса «Елена», передававшая красоту прекрасного женского тела. К этой картине и обращался Беренгарий, критикуя Бернара. Нарисовав Елену, говорил он, превосходный художник Зевксис не придал ей ни обезьяньих рук, ни туловища химеры, ни рыбьего хвоста, но тщательной отделкой человеческих членов открыл глазам всех людей нечто совершенное. И если бы он поступил иначе, картина его получилась бы смешной и непристойной.

После этого Беренгарий переходил к Горацию и, цитируя его «Оду к Пизонам» [2], доказывал, что хотя искусство и предоставляет человеку полную свободу замыслить любое

---

[1] «Quod si tibi deessent ecclesiasticae scita censurae, recolere poteras etiam gentilis instituta prudentiae». Berengarii scholastici Apologeticus. Migne, PL, t. 178, col. 1864.

[2] Начало Оды Горация звучит так:

«Если бы вдруг живописец связал с головой человечьей
Конский затылок и в пестрые вырядил перья отвсюду
Сборные члены; не то заключил бы уродливо черной
Рыбой сверху прекрасное женское тело, при этом
Виде могли б вы, друзья, удержаться от смеха?
Верьте, Пизоны, такой картине очень подобна книга,
В которой нескладные грезы, как сны у больного,
Смешаны так, что нога с головой сочетаться не могут
В произведеньи одном. Живописцам равно и поэтам
Все дерзать искони право давалось.
Знаем! И эту свободу просить и давать мы согласны,
Но не с тем, чтобы дикое с кротким вязалось, не с тем, чтобы
Сочетались с птицами змеи, с тиграми агнцы».

Гораций Флакк. Ода к Пизонам, перевод А. Фета, М., 1883.

дело, однако в то же самое время оно не допускает того, чтобы художник, поэт или писатель присоединил бы какой только ему вздумается конец к своим начинаниям.

Чего же больше? спрашивал Беренгарий. Все «Поэтическое искусство» объявляет Бернару заклятую войну[1]. А так как древние утверждали, что талант неполноценен, если он не привлекает к себе на помощь искусства, то и все способности Бернара не могут спасти его от справедливой критики. Ведь хвалят остроты Луцилия, однако весьма порицают его за несовершенство их формы; и признавая способности Энния, все укоряют его за неопытность в области стихосложения. Ведь для того, чтобы книга была совершенною, ее необходимо отделывать долго и тщательно, ибо нельзя возвратить однажды произнесенного слова, и поспешность при обнародовании своих трудов является вредною. «Ты должен был бы,— заключал Беренгарий, обращаясь к Бернару,— порождение твоего таланта предать молчанию на девять лет, так чтобы плохо отделанное произведение можно было опять подвергнуть переработке, и позаботиться о том, чтобы ночной труд не пришелся бы тебе во вред. Во всяком случае ты должен был бы не спешить с его выпуском в свет»[2].

Насколько подобное предложение Беренгария было дерзким, возможно понять лишь в том случае, если мы вспомним, как восхваляла проповеди Бернара вся католическая иерархия. Разумеется критика этих проповедей, и тем более исходившая из уст ученика Абеляра, должна была вызвать сильнейшее возмущение со стороны церкви. Откровенное преклонение Беренгария перед принципами античного искусства, и попытки его противопоставить несовершенному труду католического «святого» наиболее совершенные образцы искусства языческого, воспринимались католической церковью как попытки кощунственные.

Однако церковь возмущало не только это. Не менее сильное негодование с ее стороны вызывали и замечания, сделанные Беренгарием по содержанию проповедей. Ведь даже слепым, говорил он, и брадобреям понятно, насколько неправильно сделал Бернар, соединив свои жалобы с брачными песнями. Теперь остается внимательно рассмотреть, чем же являлся его трагический вопль по своему содержанию. И цитируя далее проповедь, посвященную Бернаром Клервоским памяти брата, Беренгарий указывал, что эта проповедь вовсе бессмысленна, поскольку слова совершенно заглушают в ней мысли. «Однако,— писал он далее,— говорят некие бестолочи, увлеченные соблазнительной соразмерностью

[1] Berengarii scholastici Apologeticus. Migne, PL, t. 178, col. 1865.
[2] Ibidem.

его речи, а именно те, которые любят словесное тело, но презирают душу смысла, что он [т. е. Бернар Клервоский.— *Н. С.*] пользуется столь возвышенным красноречием в своих причитаниях, что никакое современное красноречие не в состоянии с ним сравниться. О, лживые судьи красноречия, которых, как пыль, поднимает словесный ветер с лица земли. Какая там сила мыслей, какие сосуды разума? Весь целиком он истекает в словах, а смерть замыкается в круг смехотворного силлогизма» [1]. Как живо напоминают эти слова Беренгария соответствующие отрывки из «Введения» и из «Истории бедствий» Абеляра, неоднократно ссылавшегося на то, что школяры, приходившие в его школы, требовали от него не бессодержательных слов и бездоказательных ссылок на церковные «авторитеты», а смысла.

Но почему же, спрашивал Беренгарий далее, Бернар не создал отдельного произведения, посвященного памяти брата, если уже ему столь сильно захотелось рассеять свою скорбь очарованием поэзии и красноречия? Ведь нет недостатка в тех, кого бы он мог взять себе в качестве образца, ибо известно, что и Сократ ответил на смерть Алкивиада изобилием философских произведений, и Платон проводил юношу Алексея к могиле замечательной эпитафией, и многие из философов, превосходством которых гордится Греция, а именно Пифагор, Карнеад, Посидоний, Деметрий и остальные пытались в разные времена облегчить скорбь людей своими произведениями. Бернар мог бы последовать примеру Анаксагора, который, когда ему сообщили о гибели его сына, сказал, подавив слезы: «Я знал, что породил смертного», и примеру великого родоначальника римского красноречия Цицерона, который после смерти своего сына искал утешения в составлении книги, излагавшей достопамятные деяния выдающихся мужей. Так, критикуя Бернара за содержание его проповедей, Беренгарий опять отсылал его, как к образцу, к античной литературе.

При этом Беренгарий не ограничивался разбором одних только проповедей; от проповедей он переходил к другим, как он сам выражался, плодам бернаровского «таланта» и столь же решительно осуждал его еще более восхвалявшийся католической церковью трактат «О любви к богу». Использовав то обстоятельство, что этот трактат был написан Берна-

[1] «Aiunt tamen quidam insulsi, seductorio ejus linguae moderamine seducti, qui corpus verborum diligunt, animam autem rationis spernunt, cum tam facundia sublimi in lamentis illis uti, ut nulla modernae eloquentiae facultas ei valeat exaequari. O, falsi judices eloquentiae, quos projicit vocis ventus ut pulverem a facie terrae. Quaenam ibi sententiarum vis? Quae pocula rationum? Totus in verbis fluctuat, et mors ridiculi syllogismi rotatur in circulo». Berengarii scholastici Apologeticus. Migne, PL, t. 178, col. 1865.

ром в ответ на письмо кардинала Гаймерика, Беренгарий высказал несколько интереснейших замечаний и по поводу римской курии. Римлянин, говорил он о кардинале Гаймерике, этот надутый муж с римской выей, вопрошает Бернара, что и как надлежит любить, и Бернар отвечает ему в своей книге, что любить надлежит бога. И вопрос и ответ возмущали Беренгария. «Римлянин,— писал он,— этот жирный верблюд, горбатый от галликанских доказательств, скачет чрез Альпы для того, чтобы отыскать, что надлежит любить, как будто бы подле себя он не имеет человека, который внедрил бы в него понимание этого» [1]. И вот наш философ, насмешливо замечал Беренгарий, учит Гаймерика, что любить должно не добродетель, как утверждал Хризипп, и не наслаждения, как думал Аристипп, но бога, как это подобает христианину. Конечно, иронизировал Беренгарий, Бернар дал весьма остроумный ответ, достойный ученого человека. Однако какая отверженная бабенка, какой последний невежда не знают этого? Ведь так философствуют лишь старушонки в прядильнях, и совершенно напрасно Бернар открывал свой рот для того, чтобы изречь эти давно известные истины. Вот так-то и получилось, что римлянин, который надеялся услыхать от «апостола» что-либо сокровенное, услышал лишь то, что была бы способна ответить ему любая деревенщина. Хотя, неожиданно заключал Беренгарий, в то время как Бернар «провозглашает сокровенно, что надлежит любить бога, он поражает римлянина, который в папской курии научился любить не бога, но золото» [2].

Эти слова Беренгария весьма интересны. С одной стороны, они указывают на несомненную связь, существовавшую между Беренгарием и другим учеником Абеляра — Арнольдом Брешианским, находившимся, как мы знаем, в то время во Франции. С другой стороны, они свидетельствуют об общем оппозиционном по отношению к католической церкви настроении самых близких учеников Абеляра. Связь подобных высказываний с антипапской проповедью городских еретиков бесспорна.

Желая витийствовать и окутав все облаками изысканного словоблудия, писал Беренгарий далее, Бернар удалил от стези понимания то, что просто и, напустив тумана, изготовил,

[1] «Homo romanus, grossus camelus, gallicano argumento gibbosus trans Alpes saltat, ut quid sit diligendum inquirat, quasi juxta se non habeat qui rei hujus sibi notionem infundat». Berengarii scholastici Apologeticus. Migne, PL, t. 178, col. 1867.

[2] «Et tamen, dum deum diligendum esse pronuntiat latenter, ferit romanum, qui in curia papae non deum didicerat amare, sed aurum» Berengarii scholastici Apologeticus. Ibidem.

нечто невозможное и скудное[1]. В таких выражениях отзывался Беренгарий об одном из известнейших в его время богословских трактатов.

Из этого следует, что Беренгарий в своей «Апологии» выступал не только как критик тех или иных литературных погрешностей Бернара, но и как человек, порицавший само содержание богословских произведений последнего. Так от чисто литературной критики сочинений Бернара Беренгарий переходил к критике самых важных его и одобренных церковью положений, заявляя, что в недрах книжиц Бернара содержится полная мера подобных несуразиц, которые очень легко могут быть опровергнуты всяким, кого ученость сделала зрячим.

Так заканчивался антицерковный памфлет Беренгария.

В чем же значение этого памфлета? Можем ли мы рассматривать «Апологию» как такое произведение, которое отражало только личное мнение Беренгария и свидетельствовало о его желании отстоять осужденного церковью Абеляра от несправедливых нападок? Можно ли думать, что выступление Беренгария вызывалось каким-то особенным отношением его к знаменитому в те времена философу и объяснялось исключительно личными симпатиями ученика к учителю? Безусловно, нет. Значение «Апологии» — этого яркого, антицерковного произведения, гораздо шире, ибо взгляды, развитые в ней Беренгарием, отражали стремления тех элементов западноевропейского общества, духовным потребностям которых вполне отвечало учение Абеляра. Только поэтому «Апология» Беренгария получила широкое распространение и во Франции и в Италии; только поэтому, переписанная в большом количестве экземпляров, она дожила до нашего времени.

Отвечая позднее своим противникам, упрекавшим его за то, что он не уничтожил памфлета, хотя и не рискнул выступить с обещанным продолжением, Беренгарий писал: «Почему, говорят они, после того, как твоя рука отяжелела для написания второго тома, ты не уничтожил первого? Отвечаю, я сделал бы это, если бы мои усилия не были бесполезны. Ведь сохранились бы еще экземпляры, которые уже разошлись по всей Франции и Италии»[2]. Таким образом, несомненно, что «Апология» Беренгария, написанная им сразу же после Санского собора 1140 г., получила достаточно широкое

[1] «Dum itaque rhetoricari voluisti, et obscuritatem dedisti et quiddam inopium atque impossibile confecisti, dum deum sine modo diligendum docuisti». Migne, PL, t. 178, col. 1868.

[2] «Postquam igitur, inquiunt, a secundo libro manus torpuit, quare primum non rasisti? Fecissem hoc, inquam, nisi cassa esset industria. Remanerent enim viva exemplaria; quae jam per totam Franciam et Italiam concurrerunt». Berengarii scholastici Epistola ad episcopum mimatensem. Ibidem, col. 1873.

распространение среди тогдашней читающей публики. А это значит, что и мысли, высказанные Беренгарием, и общая антицерковная направленность его «Апологии» были сочувственно встречены в определенных кругах как французского, так и итальянского общества. К сожалению, мы лишены возможности сказать конкретно, кто именно разделял точку зрения Беренгария, так как никаких точных данных относительно этого у нас нет. Однако, принимая во внимание то обстоятельство, что образование в XII в. находилось, с одной стороны, в руках духовенства, а с другой,— в руках магистров городских нецерковных школ и их учеников, мы можем смело предположить, что Беренгарию сочувствовала именно эта прослойка тогдашнего общества, ибо известно, что со стороны представителей клира «Апология» вызвала самое резкое возмущение.

Содержание «Апологии», изложенное нами выше, свидетельствует о правильности подобного предположения. Его подтверждают и резко отрицательное отношение Беренгария к высшим представителям католической иерархии, и данная им апологетическая оценка дважды осужденного церковью Абеляра, и чисто мирской тон, столь характерный для всей «Апологии» в целом.

Что касается резко отрицательного отношения Беренгария к представителям католической иерархии, то достаточно вспомнить о том, как отзывался он о «столпе» католической церкви XII в. Бернаре Клервоском, о других представителях «теократической партии», о церковных соборах и папской курии. Наоборот, непрерывные восхваления Абеляра, несмотря на вторичное его осуждение, свидетельствовало о том, что Беренгарий продолжал считать неугодного церкви учителя своим непосредственным руководителем.

Школа, пройденная у Абеляра Беренгарием, сказалась не только на содержании, но и на форме памфлета. И внешние особенности последнего, его язык и его композиция, и безусловно редкая для XII в. эрудиция Беренгария в области древней литературы, и откровенное его преклонение перед совершенством античного искусства, и его постоянные обращения к разуму, и самый его подход к произведениям церковных ортодоксов с мерилом сугубо мирских литературных требований,— все это говорило о влиянии, которое было оказано Абеляром на Беренгария.

Широкое распространение памфлета во Франции и Италии, обещание Беренгария выпустить вскоре продолжение «Апологии» и, наконец, та исключительная смелость, с которой Беренгарий критиковал в ней наиболее видных деятелей «теократической партии» позволяет нам утверждать, что он не чувствовал себя одиноким. Антицерковная направленность

его произведения находила поддержку среди того общественного слоя, из которого выходили представители оппозиционной по отношению к церкви городской культуры.

Гонения и преследования, которым католическая церковь подвергла Беренгария после того, как он обнародовал свою «Апологию», не сломили его. Как показывают два других его произведения «Послание против картезианцев» и «Послание к епископу Манда», Беренгарий до конца оставался верен тем мыслям, которые он изложил в «Апологии», хотя церковь не дала ему выпустить продолжение памфлета [1].

Картезианцы напали на Беренгария первые, ибо подобно цистерцианцам, они являлись во Франции верной опорой «теократической партии». Шартрез («La Grande Chartreuse»), большой монастырь в Дофинэ, основанный еще в 1084 г. и получивший свое наименование от той местности, где он был расположен, к началу XII в., стал одним из важнейших центров черного духовенства на Западе, выступив в качестве организатора картезианского ордена. К середине XII в. монастырю — основателю ордена подчинялось уже более полутораста других монастырей, из которых не меньше 70 находилось во Франции. Устав картезианского ордена отличался строгими правилами, в частности картезианцы давали обет молчания. Этот пункт их устава и явился для Беренгария поводом к саркастическим выпадам.

Называя себя с нарочитым смирением прахом, пеплом и вьючным животным, едва осмеливающимся обращаться к картезианским владыкам, он начинал свое письмо, как и некогда «Апологию» с иронического восхваления своих противников. Все люди надеялись, что подобно золоту, украшающему корону Соломона, и «предназначенные к небесному царству», они поднимутся к горним вершинам и выкуют крылья, которые их вознесут «одесную отца». Но этого не случилось, ибо те, которые попытались достигнуть вершин телесно [2], оставили свои души в низинах, и, лишенные крыльев, вновь пали на землю, превратившись из золота в грязь. Они забыли о мудрых словах, гласящих, что делом правды является мир, а плодом правосудия — спокойствие, и нарушили правила

---

[1] Berengarii scholastici Epistola contra carthusienses. Migne, PL. t. 178, col. 1875—1876; Berengarii Scholastici Epistola ad episcopum mimatensem. Ibidem, col. 1871—1874. О времени составления мандского послания весьма недвусмысленно говорил сам Беренгарий в том месте послания, где он объяснял епископу Манда свое нежелание выступить с продолжением «Апологии», заявляя, что он достиг уже зрелого возраста и утратил прежнюю юношескую страсть к диспутам, владевшую им во время Санского собора. Вместе с тем Беренгарий считал необходимым объяснить и то, почему он обратился с письмом к картезианцам, а это значит, что оно было написано Беренгарием до мандского послания.

[2] Намек на то, что монастырь Шартрез был расположен на горе.

устава, предписывающего им молчание. Они признали, что плодом правосудия является многословие и, подобно орлам, притаившимся за облаками, навострили клювы для растерзания жертвы. Они воздерживаются от вкушения плоти животных, и в то же время они пожирают людскую плоть. Весь монастырь их наполнен всевозможными сплетнями, и они без конца рассуждают о том, кто из возлюбленных той или иной женщины является отцом ее ребенка, кто из каноников набивает себе утробы мясною пищею, кто пьет вино до пресыщения и кто злоупотребляет благовонными притираниями. Что же полезного, спрашивал Беренгарий, может быть в удалении картезианцев в пустыню, если и там они заняты мирскими делами и вмешиваются в то, что их совершенно не касается? На каком форуме тяжбы сторон вызывают столь сильные страсти, как в удаленном от мира монастыре Шартрез? И где меньше всего справедливого правосудия, чем в картезианской обители? Ведь даже не высказанное признается у картезианцев за уже совершенное и то, в чем прочие люди еще сомневаются, принимается ими за содеянное. «Доказательством,— писал Беренгарий, обращаясь к монахам,— для вас служит пар от вашего языка, который в то время, когда вы пьете из источника уединения в ваших кельях, зарождает там поношение и извергает его в монастыре»[1]. Горный народ, который должен был бы поддерживать мир и спокойствие и заставлять свой язык шевелиться лишь ради бога, но не ради людей, обладает излишним досугом, а по этой причине пребывающие в Шартрезе хулители, после того как они прольют слезы и вознесут наиусерднейшие молитвы, идут во двор монастыря и позволяют праздному своему языку судить о событиях, не раскрывая, но сокрушая, осуждая, а не заботясь. Они стремятся не к исправлению, но к искоренению, и нет ни одного человека, которого картезианцы считали бы свободным от преступления. Вот почему Шартрез не небо, вот почему Шартрез не рай, вот почему и поныне он стоит на реках Вавилонских![2] Так заканчивал Беренгарий свое письмо, которое, очевидно, никак не могло улучшить его отношений с католической церковью и привело всех противников строптивого магистра в еще бо́льшую ярость.

О том, что они не прошли мимо письма Беренгария к картезианцам, мы узнаем из второго его послания (в Манд), в котором он писал, что все его враги с возмущением спрашивают, почему он не оставил в покое столь избранного народа и как

[1] «Argumento vobis est fumus linguae vestrae, qui cum fontem bibatis in secretario cellae vestrae, defractio in cellis concipitur, in claustris vomitur». Berengarii scholastici Epistola contra carthusienses. Migne, PL, t. 178, col. 1876.

[2] Ibidem.

он осмелился подвергать поношениям столь «праведных отцов»? Повидимому, возмущавшихся было так много, что Беренгарий решил им ответить. Однако, оправдываясь, он в сущности лишь повторил свои прежние обвинения. Поскольку, писал он, прибегая к излюбленному им метафорическому способу выражений, пророк очень строго порицал тех, кто прячет заработанные ими деньги в дырявые кошельки, то он, Беренгарий, счел своим долгом выступить против «святых отшельников», так как увидел, что последние собирают плоды своей праведности в продырявленные мешки. Он попытался закрыть эти дыры, дабы мука благочестия не сыпалась через зияющие прорехи и пожелал сократить неумеренную распущенность их языка, при помощи коего картезианцы измеряли весь мир, наподобие неких геометров[1]. Почему же, спрашивал Беренгарий, его благочестивое пожелание рассматривается как его жестокость, и почему все заступники картезианцев называют его, выступающего в роли заботливого портного, человеком, стремящимся к разрушению? Заканчивая свое, столь своеобразное оправдание, Беренгарий подчеркивал, что никто (и в том числе даже его противники) не может отрицать того, что послание к картезианцам было написано правильно, ибо в своей критике он опирался на крепчайший столп разума.

Итак, весьма небольшое произведение Беренгария, как и его «Апология», интересно, главным образом, тем, что свидетельствует о вполне определенной антицерковной направленности ученика Абеляра и о его несомненной близости как к вагантам, так и к представителям городских еретических движений. Ведь нападки на черное духовенство, наравне с резкой критикой римской курии, были весьма характерны и для бродячих школяров и для представителей ранней городской ереси.

Значительно более пространным являлось послание Беренгария в Манд, написанное им в форме некоего отречения и относившееся, как мы уже говорили, к тому времени, когда он был вынужден скрываться от преследовавшего его духовенства в Севеннских горах.

Однако, рассматривая содержание этого отречения, из которого большую часть занимали рассуждения Беренгария по поводу «Апологии», мы замечаем, что так же, как и в случае с картезианцами, Беренгарий, в сущности говоря, ни от чего не отказывался и, допустив лишь самые незначительные уступки, вновь повторил написанное им раньше.

Жалуясь на мандских клириков, этих, как он называл их, благочестивых овец, разрывавших его на клочья, Беренгарий указывал, что основная причина его столь жестоких мучений

[1] Berengarii scholastici Epistola ad episcopum mimatensem. Migne, PL, t. 178, col. 1873.

заключается в «Апологии». Именуя язык «Апологии» — «беспокойным злом», говорил Беренгарий, враги его утверждают, что только зависть могла породить книгу, направленную против Бернара — «почти небожителя». Но, продолжал Беренгарий, хотя говорящие это и сияют белоснежным руном благочестия и желают казаться голубками, а не змеями, однако язык их исполнен безумия, ибо производя Бернара Клервоского в небожители и заставляя его парить над всеми людскими мнениями, они забывают о том, что последний является человеком И разве же это не так? говорил Беренгарий. Разве Бернар Клервоский не плавает вместе с другими людьми, как бы в обширном море, среди бесчисленных пресмыкающихся? Пусть его корабль плывет лучше, но ему угрожают те же опасности, что и другим, и царь ветров Эол до сих пор еще не заключил союза с Бернаром. И если аббат способен вздыматься вверх, подобно пламени, то это не значит, что он не может падать вниз, подобно праху. Ибо он еще не солнце и не имеет на небе твердого местопребывания [1]. Но высмеяв таким образом «святость» Бернара Клервоского, Беренгарий указывал, что он вовсе не отрицает того, что Бернара можно уподобить горящему светочу, хотя и заключенному в глиняный сосуд.

После этого Беренгарий переходил к главному: почему же, спрашивают его противники, он написал «Апологию», если он думает о Бернаре Клервоском так хорошо? Потому, отвечал Беренгарий, что последний осудил Абеляра, его учителя, мужа, шагавшего царской стопой по путям нравственности [2], и осудил его, не выслушав, и не позволив высказаться. А поскольку, писал Беренгарий, он сам был в то время совсем еще юным, и поскольку ему очень сильно хотелось участвовать в диспутах, он решил оправдать Абеляра и унизить дерзость его противника. Так появилась на свет «Апология». И хотя все противники Беренгария порицают его за попытку сравняться с крупнейшим теологом и доказывают, что, будучи неразумным животным, он не смеет касаться вершин, он все же, несмотря на то, что после собора в Сансе прошло уже много времени, думает иначе и считает, что, написав «Апологию», он ни в чем не согрешил, ибо всякий человек имеет право порицать другого. «Я,— говорил Беренгарий,— признаю, что я жестоко нападал, но не на созерцателя, а на философа; не на исповедника, а на писателя; не на мысль, а на язык; не на сердце, а на

[1] «Potest igitur abbas et, ut, ignis, de alto subvehi, et, ut terra, deorsum cadere. Nondum sol est, nondum fixus est in firmamento». Berengarii scholastici Epistola ad episcopum mimatensem. Migne, PL, t. 178, col. 1871.

[2] «Damnaverat Abaelardum, praeceptorem meum, virum... in morum via pede regio gradientem. Damnaverat, inquam... Abaelardum, et vocem ejus sine audientia strangulaverat». Ibidem, col. 1872.

перо; не на размышления мужа, а на его сновидения. Пусть прочтут образованные люди ту «Апологию», которую я выпустил в свет, и пусть они смело опровергнут меня, если я порицал владыку аббата несправедливо» [1].

Итак, Беренгарий считал, что все написанное им в «Апологии» правильно, и что никто не имел права порицать его за критику произведений Бернара, ибо в философии подобная критика всегда признавалась допустимой. При этом Беренгарий опять ссылался на древних авторов, указывая, что и Колот нападал на владыку в области философии, т. е. Платона, и Луцилий подвергал критике Энния, и Гораций критиковал Луцилия. Вот почему, когда Бернар написал то, о чем писать ему не следовало, он, Беренгарий, счел своим долгом открыто сказать об этом, ибо справедливость не должна страшиться меча, а истина — облекаться в одежды лести. Ведь и Сенека говорил о тех, которые не решались подвергнуть критике Юлия Цезаря, что они забывают о его человеческой природе. И Аристотель заявлял относительно самого мудрого из мудрецов, т. е. Сократа,— «Сократ мне друг, но истина мне дороже». Так ссылками на примеры, почерпнутые им из античной истории, Беренгарий доказывал, что его выступление против главы «теократической партии» было правильным и что в самом факте появления его «Апологии» на свет не было ничего предосудительного.

Вместе с тем Беренгарий, как это было уже отмечено, шел на некоторые уступки и, прежде всего, соглашался осудить чрезмерно язвительный тон своего памфлета и просил читателя принимать то, что там было сказано относительно личности Бернара Клервоского только в шутку.

Кроме того, он подчеркивал, что отказывается от обещанного им продолжения «Апологии» и уже не стремится оправдать Абеляра от тех обвинений, которые выставил против него на соборе Бернар Клервоский. Ибо, писал Беренгарий далее, по прошествии времени его собственная опытность возросла и у него уже нет желания защищать, хотя и здравые по существу, но неправильно выраженные взгляды его учителя [2].

Из этого видно, какое давление оказала на Беренгария церковь после собора в Сансе. Преследуемый одновременно

[1] «Momordi, fateor, non contemplativum, sed philosophum; non confessorem, sed scriptorem; non mentem, sed linguam; non praecordia, sed stylum; non meditationes viri, sed somnum. Legant eruditi viri Apologeticum quem edidi, et si dominum abbatem juste non-argui, licenter me redarguant». Berengarii scholastici Epistola ad episcopum mimatensem. Migne, PL, t. 178, col. 1872.

[2] «Nolui esse patronus capitulorum objectorum Abaelardo, quia, etsi sanum saperunt, non sane sonabant». Berengarii scholastici Epistola ad episcopum mimatensem. Ibidem, col. 1873.

и черным и белым духовенством, он был вынужден не только укрыться от этих преследований в Севеннских горах, но и публично заявить о своем нежелании выпустить в свет продолжение «Апологии». Добиваясь прекращения явно опасных для него преследований (он просил у епископа Манда защиты от «лающих Сцилл, стремящихся погубить его корабль») и тем не менее не желая даже ради своей безопасности отрекаться от высказанных прежде взглядов, Беренгарий пытался найти выход в том, что объявлял учение Абеляра, хотя и здравым по существу, но неправильно выраженным.

Печать двойственности лежала и на той части послания Беренгария в Манд, в которой он оправдывался в остальных предъявляемых ему обвинениях и пытался убедить церковь в своем полном смирении. С одной стороны, он очень резко обрушивался на некоего, приславшего ему письмо марсельского монаха, хотя и знал о том, что последний находится под покровительством мандского духовенства, и весьма ядовито высмеивал каких-то других монахов, у которых чаша заменяла собою псалом, а обильная еда — аллилуйю. С другой стороны, он подчеркивал, что никогда не хотел причинить никакого вреда мандским клирикам и выражал желание излечить те раны, которые он нанес им нечаянно. Обвинение в том, что он некогда называл их владыку — епископом комедиантов («episcopus mimorum»), а также в том, что он некогда утверждал, будто народ есть сокровищница для обогащения мандских клириков, Беренгарий решительно отвергал. Но, заявляя о своей невиновности, он все же просил у клириков Манда прощения и говорил, что готов даже признать себя виновным, если им это больше нравится.

Таким образом, несомненно, что последняя часть послания Беренгария была написана им совершенно иначе, чем первая, и что принося в конце письма свои извинения клирикам, Беренгарий как будто бы забывал о том, как он писал об этих клириках вначале. Но как же это могло случиться? И как мог сам Беренгарий не обратить никакого внимания на столь явное противоречие? Повидимому, это произошло потому, что никакого противоречия для Беренгария в этом не было, и что первую часть своего письма он предназначал лишь для самого епископа (на покровительство которого он имел какие-то основания надеяться), а вторую — для передачи всем мандским клирикам, с которыми он пытался вступить в более мирные отношения. Это значит, что вопреки церковным преследованиям, которые обрушились на Беренгария после выхода в свет его «Апологии», и вопреки тому, что под влиянием этих преследований он был вынужден пойти на известные уступки церкви, внутренне он не отказался от своих прежних взглядов.

Итак, сохранившиеся до нашего времени произведения Беренгария доказывают, что их автор является одним из типичных представителей ранней городской культуры во Франции. Поднимая на щит «семь свободных искусств», он упорно ставил античных писателей на место церковных «авторитетов». Он защищал магистра, дважды осужденного церковью, и смело нападал на представителей католической иерархии. Едкой критике в сочинениях Беренгария, чрезвычайно близких по духу к прозаическим и поэтическим произведениям голиардов, подвергались и римская курия, и белое духовенство, и монашество. В открытом отказе от безоговорочного подчинения авторитету католической церкви и заключалось главное значение выступления Беренгария.

Как и его учитель — Абеляр, Беренгарий принадлежал к умеренному крылу молодой городской «интеллигенции» и отражал в своих нападках на католическую церковь интересы тех городских слоев, из которых сложилось средневековое бюргерство. В отличие от своего современника Арнольда Брешианского, Беренгарий не имел непосредственной связи с народными массами и не участвовал в их антифеодальной борьбе. Круг его интересов не выходил за пределы преподавательской и литературной деятельности, отвечавшей потребностям тех общественных элементов, которые группировались вокруг городских нецерковых школ. Свою «Апологию», написанную на латинском языке, Беренгарий, как это следует из ее содержания, обращал отнюдь не к народным массам, а к крайне узкому и малочисленному слою магистров городских нецерковных школ и их учеников. Отсюда ограниченность Беренгария и его непоследовательность. Дальше составления памфлета, разоблачавшего в сатирической форме инициаторов и руководителей Сансского собора, Беренгарий не пошел. Мысль о том, чтобы придать политический характер освободительному теологическому учению Абеляра, подобно тому, как это сделал Арнольд Брешианский в Италии, повидимому, даже не приходила в голову Беренгарию. Вот почему ни в памфлете, ни в своих письмах он не выдвинул никакой позитивной программы, выходившей за рамки вопросов, связанных с интересами школьных магистров.

Сильная сторона Беренгария заключалась не в его «теории», а в общем характере его произведений. Живейший отклик среди учащихся встретила антиавторитарная направленность его памфлета. Именно поэтому «Апология» быстро распространилась во Франции и Италии, несмотря на противодействие церкви, подвергшей Беренгария травле и вынудившей его прекратить дальнейшую литературную деятельность.



ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Борьба католической церкви против оппозиционной по отношению к ней культуры, зародившейся в городах Франции, преследования и гонения, которым церковь подвергала людей, осмеливавшихся оказать открытое сопротивление ее авторитету и нарушить ее многовековую монополию в области образования, огромный ущерб, нанесенный этим развитию просвещения на Западе, несомненно, должны быть поставлены в один ряд с преступлениями церкви в борьбе с выдающимися мыслителями и учеными средневекового общества более позднего времени.

В XII в. на Западе начинает складываться высшая школа — университет. Появление университетов, так же как и возникновение их предшественниц — городских нецерковных школ, было связано, прежде всего, с развитием города. Торгово-ремесленная деятельность горожан требовала юридического обоснования, которое и было найдено в римском праве с его развитой системой правовых норм, соответствовавших товарно-денежному хозяйству. Это было, указывал Энгельс, первое всемирное право общества, состоящего из товаропроизводителей [1]. Вместе с тем в «возрождении» римского права и в использовании его для оправдания и защиты своих политических притязаний была заинтересована и королевская власть, особенно в начале своего усиления. «Как короли, так и бюргеры нашли могущественную поддержку в нарождавшемся сословии *юристов*. Одновременно с тем, когда снова открыли римское право, установилось разделение труда между попами — юридическими консультантами феодальной эпохи — и учеными юристами, не принадлежавшими к духовному сословию. Эти новые юристы, разумеется, по самому существу своему принадлежали к бюргерскому сословию; да к тому же и то право, которое они изучали сами, которому учили других и которое применяли, по характеру своему было в

[1] См. Ф. Энгельс. Людвиг Фейербах. К. Маркс и Ф. Энгельс. Избр. произв., т. II, 1948, стр. 376.

значительной мере антифеодальным и в известном отношении буржуазным»[1]. Первым университетом на Западе был Болонский, возникший еще в конце XI в., на основе болонской школы, в которой преподавал известнейший в те времена знаток римского права Ирнерий.

Типичным средневековым университетом был Парижский, получивший первую королевскую хартию с узаконением его прав еще в 1200 г. и являвшийся средоточием учащихся из самых различных стран Европы. Имея в своем составе четыре факультета: «младший» или так называемый артистический, на котором проходились «семь свободных искусств» и три «старших» (юридический, медицинский и богословский), на которые студенты принимались лишь по окончании артистического факультета, Парижский университет с начала XIII в. являлся одним из крупнейших центров образования в западноевропейском феодальном обществе.

Разумеется, средневековая университетская «наука», или схоластика, в подлинном смысле этого слова наукой не являлась. Низкий уровень производительных сил феодального общества, рутинная, чрезвычайно медленно изменявшаяся сельскохозяйственная техника и особый характер индивидуального труда мелкого ремесленника в городе — обусловливали отсутствие подлинного научного знания в ту эпоху.

Наиболее характерной чертой схоластики являлось стремление опереться на «авторитеты» и полное пренебрежение к опыту. Главной целью схоластики было не разрешение тех или иных, непосредственно связанных с человеческой практикой задач, а отыскание наиболее искусных аргументов для подтверждения определенных, заранее намеченных положений. Не производя никаких наблюдений над природой и никаких опытов, представители средневековой учености утверждали, что науку можно построить чисто отвлеченным путем, при котором все низшие понятия выводятся из более высоких, а более высокие из самых высших. Умение свободно оперировать понятиями формальной логики считалось у средневековых схоластов главным.

Все же деятельность первых схоластов-логиков (в XII, а отчасти и в XIII в.) имела в истории западноевропейской культуры определенное положительное значение. Оно заключалось в том, что схоласты-логики ввели во все университетские программы обязательное изучение античных авторов, попытались поставить и разрешить некоторые весьма важные проблемы познания (вопрос об универсалиях и т. д.) и

[1] Ф. Энгельс. О разложении феодализма и возникновении национальных государств. В кн.: Ф. Энгельс. Крестьянская война в Германии, стр. 159.

ознакомили Западную Европу с трудами арабских и арабоязычных ученых.

Так же как и в период раннего средневековья, в XII и XIII вв. культура Китая, Индии, стран Ближнего Востока и Византии стояла значительно выше западноевропейской. Блестящего расцвета в это время достигла арабская культура в Испании. В университетах Кордовы, Саламанки, Малаги и др., привлекавших огромное число учащихся (в том числе из Франции и Англии), преподавались математика, астрономия, химия и медицина в объеме, неслыханном ни в одном западноевропейском университете. В XII в. в Кордове преподавал и один из крупнейших философов средневековья — араб Ибн-Рошд (1126—1198 гг.), известный в Западной Европе под именем Аверроэса. Он строил свою философскую систему на основе разума и пришел в неизбежное столкновение с исламом. Опираясь на учение Аристотеля, которого он называл «человеком, достигшим вершины знания», и труды которого он истолковывал с близкой к материализму точки зрения, Аверроэс категорически отрицал религиозные представления о загробной жизни и о сотворении мира богом. Он учил, что материя обладает вечным существованием и что все природные явления подчинены не божественным, а своим собственным, естественным законам. Мусульманское духовенство изгнало Аверроэса из Кордовы и запретило изучение Аристотеля во всей арабской Испании (1195 г.).

Все же учение Аверроэса проникло в соседние страны и нашло горячих последователей, прежде всего, среди некоторых магистров Парижского университета. Один из них — Амори Бенский (умер в 1204 г.), основываясь на трудах Аверроэса, выступил против учения католической церкви, утверждая, что «все есть бог». Римская церковь строго осудила Амори Бенского, и он был вынужден отречься от своих взглядов. Однако у Амори было много последователей и учеников, которые шли значительно дальше своего учителя. Придерживаясь чисто пантеистических взглядов, они заявляли, что того бога, о котором учит католическая церковь, нет. А раз это так, говорили они, церковь совсем не нужна и должна быть отвергнута со всеми ее атрибутами, догматами и таинствами.

Подобные взгляды, открыто высказывавшиеся магистрами и учащимися Парижского университета, вызвали со стороны католической церкви немедленную реакцию. В 1210 г. по приговору церковного собора были сожжены десять последователей Амори Бенского. Вырыли из могилы и также подвергли сожжению останки Амори. Ученика Амори — Давида из Динана церковь сгноила в тюрьме. Все труды Аристотеля по

претендуя на руководство средневековыми университетами, церковь требовала обязательного предоставления университетских кафедр доминиканцам и францисканцам. В середине XIII в. церковь добилась этого. Начав с Парижского университета, она изгнала из него (в 1255 г.) всех противников новых порядков и специальною буллою папы Александра IV обеспечила привилегированное положение богословов из «нищенствующих» орденов в этом старейшем и наиболее крупном университете на Западе. Немедленно вслед за этим все богословские факультеты в университетах были значительно расширены, богословские кафедры заняли в них ведущее место, а схоластика целиком превратилась в церковную, став орудием богословия; «...умы,— писал Герцен,— были до того развращены схоластикой, что ничего не умели понимать просто; чувственное воззрение на предметы было притуплено, ясное сознание казалось пошлым, а пошлая логомахия без содержания, опертая на авторитеты, была принимаема за истину; чем узорчатее, щеголеватее, непонятнее были формы, тем выше ставили писателя» [1].

Характеризуя реакцию, наступившую в средневековых университетах в результате такого, как он выражался, «возрождения богословия», и оценивая роль, которую сыграли при этом «нищенствующие» монахи, Маркс писал: «...в общем они снизили научный уровень университетов; схоластическое богословие снова заняло первенствующее положение, и успешно соперничать с ним могли только *практические науки*, как *медицина* и юриспруденция... *С того времени, как в университетах обосновались нищенствующие монахи, схоластика поглотила* все духовные силы ученого мира...» [2]

Учитывая тягу учащейся молодежи к светскому знанию и, в первую очередь, к античной философии, ставшей в XIII в. известной на Западе благодаря трудам арабских переводчиков в неизмеримо большем объеме, чем раньше церковь приложила огромные усилия к тому, чтобы выхолостить из «свободных искусств» всякое положительное содержание и, в частности, фальсифицировать взгляды Аристотеля в соответствии с требованиями католического вероучения. Эту работу проделали богословы из «нищенствующих» орденов. «Схоласты,— указывал Маркс,— *использовали Аристотеля,* до того времени «*считавшегося самым опасным врагом средневековой веры*», как своего надежнейшего союзника» [3]. А Ленин подчеркивал,

---

[1] А. И. Герцен. Письма об изучении природы. Избр. фил. произв., т. I, Госполитиздат, 1946, стр. 217.

[2] К. Маркс. Конспект работы Грина «История английского народа». Архив Маркса и Энгельса, т. VIII, стр. 344.

[3] Там же.

что «поповщина убила в Аристотеле живое и увековечила мертвое»[1].

В последующем разрешении церкви изучать труды Аристотеля не было ничего удивительного. Весь опыт истории показывает, что не будучи в силах противостоять прогрессивному развитию культуры и при помощи костров, инквизиции и преследований остановить движение человеческих знаний вперед, католическая церковь неизменно стремилась подвергать эти знания такой церковной обработке, при которой они совершенно утрачивали бы свое опасное для религии и церкви содержание. Так церковь действовала в средние века, так она действует и поныне[2].

Самое яркое выражение церковная схоластика нашла в трудах католического богослова Фомы Аквинского (1225—1274 гг.), заявлявшего, что «всякое познание является грехом, если только оно не имеет целью познание бога», и посвятившего свое главное сочинение «Сумма теологии» самой детальной систематизации католического вероучения. Вот почему, рассматривая вопрос об отношении позднейших философов к средневековой схоластике, Герцен писал: «Восстание против

---

[1] В. И. Ленин. Философские тетради, стр. 303.

[2] В этом смысле большой интерес представляет рассказ одного из участников советской делегации на 8 съезд Международного астрономического союза, состоявшийся в сентябре 1952 г. в Риме. Рассказывая о своей поездке, т. Масевич писала: «Особым вниманием удостоил конгресс папа Пий XII, пригласивший участников в свою летнюю резиденцию Кастель-Гандольфо для осмотра Ватиканской обсерватории и для личной аудиенции. На приеме присутствовали многие буржуазные астрономы. Папа произнес длинную речь, две трети которой были посвящены историческому обзору успехов современной астрономии. Он заявил, что бесконечность Вселенной римскую церковь не смущает, ибо эта бесконечность, дескать, подтверждает всемогущество и вечное существование бога.

Астрономы, наблюдающие так называемое красное смещение в спектре далеких галактик и объясняющие это явление, как признак удаления этих галактик друг от друга, как бы мысленно присутствуют, по мнению папы, при сотворении Вселенной. Так римская церковь проделала существенную эволюцию. Когда-то представление о бесконечности Вселенной пугало ее в такой степени, что за высказывания о множественности миров она сожгла Джордано Бруно. Но времена меняются. Теперь уже невозможно объявить всю астрономическую науку ересью. Приходится идти на признание звездной Вселенной и даже считаться с галактиками. Приходится быть в курсе современных достижений астрономии и даже содержать собственную астрономическую обсерваторию в Ватиканском «государстве». Теперь речь папы полна астрономических терминов; на первом плане — красное смещение, которое рядом ученых-идеалистов истолковывается как доказательство некоторого начального момента возникновения мира. Папа охотно подхватывает эту идею. Так буржуазная идеалистическая литература перекликается с религией». «Литературная газета». 27 ноября 1952 г. Дискуссии и встречи. См. также статью проф. Б. Кукаркина и А. Масевич — «Буржуазная космогония на службе тиары и доллара». «Известия», 28 января 1953 г.

Аристотеля было началом самобытности нового мышления. Не надобно забывать, что Аристотель средних веков не был настоящий Аристотель, а переложенный на католические нравы; это был Аристотель с тонзурой. От него, канонизированного язычника, равно отреклись Декарт и Бэкон» [1].

Итак, убивая живое и увековечивая мертвое, церковь употребляла все силы на то, чтобы препятствовать истинному культурному развитию. Она жестоко преследовала и уничтожала духовную культуру трудящихся масс и в деревне, и в городе и подавляла малейшие проблески научной мысли, «ибо всякая религия есть нечто противоположное науке» [2]. Церковь была гигантским рассадником темноты и невежества и выступала, как крайне реакционная сила, задерживавшая общее культурное развитие средневекового общества. Духовное творчество крестьянских масс и та городская культура, в которой находила свое выражение оппозиция феодализму со стороны городов, развивались во Франции вопреки прямому сопротивлению со стороны католической церкви. Народ, создатель всех материальных благ, был неиссякаемым источником и ценностей духовных.

---

[1] А. И. Герцен. Письма об изучении природы, стр. 96.

[2] И. В. Сталин. Беседа с первой американской рабочей делегацией. Соч., т. 10, стр. 132—133.



ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА[1]

Классики марксизма-ленинизма

Маркс К. и Энгельс Ф. Манифест Коммунистической партии. Госполитиздат, 1952.
Маркс К. и Энгельс Ф. Немецкая идеология.— Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. IV.
Маркс К. и Энгельс Ф. Рабочие забастовки.— Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. IX.
Маркс К. Предисловие к «Критике политической экономии».— Маркс К. и Энгельс Ф. Избр. произв., т. I, М., 1948.
Маркс К. Капитал, т. I. Госполитиздат, 1952.
Маркс К. Различие между натурфилософией Демокрита и натурфилософией Эпикура.— Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. I.
Маркс К. Передовица «Кельнской газеты», № 179.— Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. I.
Маркс К. К критике гегелевской философии права.— Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. I.
Маркс К. Святое семейство, или критика «критической критики». Против Бруно Бауэра и К°.— Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. III.
Маркс К. Коммунизм «Рейнского обозревателя».— Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. V.
Маркс К. Речь о Парижской Коммуне 23 мая 1871 г.— Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. XIII, ч. II.
Маркс К. Хронологические выписки.— Архив Маркса и Энгельса, т. V.
Маркс К. Конспект работы Грина «История английского народа».— Архив Маркса и Энгельса, т. VIII.
Маркс К. Письмо Ф. Энгельсу от 27 июля 1854 г.— Маркс К. и Энгельс Ф. Избранные письма, Госполитиздат, 1947.
Маркс К. Письмо Ф. Энгельсу от 2 декабря 1856 г.— Маркс К. и Энгельс Ф. Избранные письма, Госполитиздат, 1947.
Энгельс Ф. Крестьянская война в Германии. Госполитиздат, 1952.
Энгельс Ф. Диалектика природы. Госполитиздат, 1950.
Энгельс Ф. Анти-Дюринг. Госполитиздат, 1951.
Энгельс Ф. Происхождение семьи, частной собственности и государства. Госполитиздат, 1952.
Энгельс Ф. Людвиг Фейербах.— Маркс К. и Энгельс Ф. Избр. произв., т. II, 1948.
Энгельс Ф. Прогресс движения за социальную реформу на континенте.— Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. II.

[1] Мы называем лишь те источники и ту литературу, на которые в данной монографии имеются ссылки.

Энгельс Ф. Польский вопрос в немецкой революции.— Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. VI.
Энгельс Ф. Предисловие к третьему изданию. «Восемнадцатое брюмера Луи Бонапарта» К. Маркса.— Маркс К. и Энгельс Ф. Избр. произв., т. I, 1948.
Энгельс Ф. Введение к английскому изданию брошюры «Развитие социализма от утопии к науке».— Маркс К. и Энгельс Ф. Избр. произв., т. II, 1948.
Энгельс Ф. Юридический социализм.— Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. XVI, ч. I.
Энгельс Ф. Франкский период.— Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. XVI, ч. I.
Энгельс Ф. О разложении феодализма и возникновении национальных государств. В кн.: Ф. Энгельс. Крестьянская война в Германии. Госполитиздат, 1952.
Энгельс Ф. О Франции в эпоху феодализма.— Архив Маркса и Энгельса, т. X.
Энгельс Ф. Фрагменты к работе «История Ирландии».— Архив Маркса и Энгельса, т. X.
Энгельс Ф. Письмо к К. Каутскому от 21 мая 1895 г.— Маркс К. и Энгельс Ф. Избранные письма. Госполитиздат, 1947.
Ленин В. И. По поводу так называемого вопроса о рынках.— Соч., т. 1.
Ленин В. И. Развитие капитализма в России.— Соч., т. 3.
Ленин В. И. Предисловие к брошюре «Докладная записка».— Соч., т. 8.
Ленин В. И. Материализм и эмпириокритицизм.—Соч., т. 14.
Ленин В. И. К двадцатипятилетию смерти Иосифа Дицгена.— Соч., т. 19.
Ленин В. И. Еще одно уничтожение социализма.— Соч., т. 20.
Ленин В. И. О государстве.— Соч., т. 29.
Ленин В. И. Письмо А. М. Горькому.— Соч., т. 35.
Ленин В. И. Философские тетради. Госполитиздат, 1947.
Сталин И. В. Коротко о партийных разногласиях.— Соч., т. 1.
Сталин И. В. Анархизм или социализм? — Соч., т. 1.
Сталин И. В. По поводу смерти Ленина.— Соч., т. 6.
Сталин И. В. Беседа с первой американской рабочей делегацией.— Соч., т. 10.
Сталин И. В. Беседа с немецким писателем Эмилем Людвигом.— Соч., т. 13.
Сталин И. В. Приветствие Москве [в честь ее 800-летия]. «Правда», 7 сентября 1947 г.
Сталин И. Марксизм и вопросы языкознания. Госполитиздат, 1950.
Сталин И. Экономические проблемы социализма в СССР. Госполитиздат, 1952.
История ВКП(б). Краткий курс. Госполитиздат, 1945.

Великие русские революционные демократы

Белинский В. Г. Опыт истории русской литературы.— Полн. собр. соч., т. IX, СПб., 1910.
Белинский В. Г. Руководство к всеобщей истории. Соч. Ф. Лоренца, ч. 1.— Полн. собр. соч., т. XII, М.— Л., 1926.
Белинский В. Г. Руководство к познанию новой истории для средних учебных заведений, сочиненное С. Смарагдовым.— Полн. собр. соч., т. XII. М.— Л., 1926.
Белинский В. Г. Общее значение слова литература.— Собр. соч. в 3-х томах, т. II, М., 1948.

Белинский В. Г. Еврейские секты в России. Составлено В. В. Григорьевым, СПб., 1847.— Полн. собр. соч., т. XIII, Л., 1948.
Герцен А. И. Письма об изучении природы, 1845.— Избр. фил. произв., т. I, М., 1946.
Добролюбов Н. А. О степени участия народности в развитии русской литературы.— Собр. соч., т. I. М., 1934.
Добролюбов Н. А. «Народные русские сказки».— Собр. соч., т. I, М., 1934.
Добролюбов Н. А. О поэтических особенностях великорусской народной поэзии в выражениях и оборотах.— Собр. соч., т. I, М., 1934.
Добролюбов Н. А. Курс всеобщей истории В. Шульгина...— Собр. соч., т. IV, (М.), 1937.
Добролюбов Н. А. «От Москвы до Лейпцига» И. Бабста.— Собр. соч., т. IV, (М.), 1937.
Чернышевский Н. Г. Письмо к сыну. 30 октября 1876.— «Чернышевский в Сибири. Переписка с родными», вып. II, СПб., 1913.
Чернышевский Н. Г. Борьба пап с императорами.— «Звенья», т. I, М.—Л., 1932.

Советская литература

Бартенев А. В. Образование герцогства Нормандского.— «Ученые записки Саратовского гос. ун-та», т. I, 1939.
Бартенев А. С. Из истории крестьянского восстания в Нормандии в конце X в.— «Ученые записки Ленинградского гос. пед. ин-та», т. V, 1940.
Бортник Н. А. Город Рим в тридцатых годах XII века.— «Ученые записки Свердловского гос. пед. ин-та», вып. IV, 1948.
Бортник Н. А. Общественная деятельность Арнольда Брешианского.— «Ученые записки Уральского гос. ун-та», вып. II, Свердловск, 1952.
Галан Я. Избранное, М., 1951.
Гвоздев А. А. История западноевропейской литературы, М.—Л., 1935.
Горький М. О «маленьких» людях и о великой их работе. В кн.: О литературе. Статьи и речи, М., 1937.
Горький М. Литературно-критические статьи, М., 1937.
Грацианский Н. П. Крестовый поход 1147 г. против славян и его результаты.— «Вопросы истории», 1946, № 2—3.
Грубер Р. И. История музыкальной культуры. т. I, ч. I и II, М., 1941.
Гущин А. С. Искусство раннего средневековья. В кн.: История западноевропейского искусства (III—XX вв.). Краткий курс. Под ред. Н. Н. Пунина, Л.—М., 1940.
Дживелегов А. К. Вольный город в Европе, М., 1922.
Дживелегов А. К. и Бояджиев Г. М. История западноевропейского театра, М.—Л., 1941.
Добиаш-Рождественская О. А. Коллизии во французском обществе XII—XIII вв. по студенческой сатире этой эпохи.— «Исторические записки», т. I, М., 1937.
Заборов М. А. Первый крестовый поход в изображении католического мракобеса.— Сб. «Средние века», т. III, М., 1951.
Ивашин И. Ф. Республиканско-антипапская борьба римлян и Арнольд Брешианский.— «Ученые записки Свердловского гос. пед. ин-та», вып. I, 1938.
История западноевропейской литературы. Под общей редакцией Жирмунского В. М., т. I, М., 1947.
История французской литературы под ред. Анисимова И. И. и др., ч. I, М.—Л., 1946.
Кожин Н. А. Очерки искусства западного средневековья, М., 1944.

Лозинский С. Г. Классовая борьба в средневековом городе, М.— Л., 1925.
Мокульский С. С. История западноевропейского театра, М., 1936.
Нуцубидзе Ш. И. Тайна Псевдо-Дионисия Ареопагита, Тбилиси, 1942.
Нуцубидзе Ш. И. Руставели и восточный Ренессанс, Тбилиси, 1947.
Попов М. Н. Социальная программа папства — орудие империализма.— «Ученые записки Академии общественных наук», вып. IV, М., 1949.
Рамм Б. Я. Светские и церковные начала в культуре раннего средневековья (Докаролингский период).— «Изв. Воронежского гос. пед. ин-та», т. 4, 1938.
Рамм Б. Я. «„Каролингское возрождение" и проблемы школьной образованности в раннем средневековье» — «Ученые записки Ленинградского гос. пед. ин-та», т. V, 1940.
Сборник «Вопросы диалектического и исторического материализма в труде И. Сталина «Марксизм и вопросы языкознания», М., 1951.
Семенов В. Ф. Рецензия. Пти-Дютайи Ш. Феодальная монархия во Франции и Англии X—XIII вв., М., 1938.— «Книга и пролетарская революция», № 8—9, 1938.
Смирнов А. А. Средневековая поэзия и гуманизм.— «Ученые записки Ярославского гос. пед. ин-та», вып. I, 1944.
Трахтенберг О. В. Вильям Оккам и предистория английского материализма...— «Изв. АН СССР», серия истории и философии, т. I, № 3, 1944.
Шейнман М. М. Реакционная социология современного Ватикана.— «Философские записки», т. II, М.—Л., 1948.
Шейнман М. М. Идеология и политика Ватикана на службе империализма, М., 1950.
Шейнман М. М. Декларация воинствующего мракобесия.— «Вопросы философии», № 1, 1951.

Буржуазная литература

Бурсье Э. Основы романского языкознания. Пер. с французского под ред. Михальчи Д. Е. М., 1952.
Виоле ле Дюк Э. Беседы об архитектуре. Сокращ. пер. с французского под ред. Габричевского А. Г., т. 1, М., 1937.
Грановский Т. Н. Аббат Сугерий.— Соч., т. 1, М., 1866.
Ешевский С. В. Аполлинарий Сидоний.— Соч., т. III, М., 1870.
Иванов К. А. Трубадуры, труверы и миннезингеры, Пг., 1915.
Ляскоронский В. Г. Филипп-Август в его отношениях к городам, Киев, 1902.
Модестов В. И. Провансальская поэзия. Библиотека для чтения, т. 152, СПб., 1858.
Мэнхэттен А. Ватикан. Пер. с английского под ред. Тихомировой И. М., 1948.
Обри П. Трубадуры и труверы. Перев. с французского под ред. Иванова-Борецкого М. В., М., 1932.
Осокин Н. А. История альбигойцев до кончины папы Иннокентия III. Казань, 1869.
Пиренн А. Средневековые города Бельгии, Перев. с французского под ред. Косминского Е. А., М., 1957.
Полевой П. Н. Исторические очерки средневековой драмы, СПб., 1865.
Пти-Дютайи Ш. Феодальная монархия во Франции и Англии X—XIII вв. Пер. с французского Моравского С. П., М., 1938.

Смирнов А. И. Коммуна средневековой Франции северной полосы и центральной, Казань, 1873.
Сперанский Н. В. Очерки по истории народной школы в Западной Европе, М., 1896.
Федотов Г. П. Абеляр, Пг., 1918.
Фортинский Ф. Я. Борьба парижского университета с нищенствующими монахами в половине XIII века.— ЖМНП, № IX, СПб., 1892.
Barach C. Zur Geschichte des Nominalismus vor Roscelin, Wien, 1866.
Bellperron P. La croisade contre les albigeois, Paris, 1946.
Boissonade P. Le travail dans l'Europe chrétienne au moyen âge, Paris, 1930.
Bourquelot F. Études sur les foires de Champagne, Pt. I—II, Paris, 1865.
Bourrilly V. Essai sur l'histoire politique de la commune de Marseille des origines à la victoire de Charles d'Anjou, Marseille, 1920.
Calmette J. Le monde féodal, Paris, 1937.
Cohen G. Un grand romancier d'amour et d'aventure au XII-e siècle. Chrétien de Troyes et son oêuvre, Paris, 1948.
Coornaert E. Les corporations de métiers en France avant 1789, Paris, 1941.
Copleston F. A history of philosophy, vol. II, Medieval philosophy. Westminster, Maryland, 1950.
Dartigue-Peyrou C. Histoire de la Guyenne, Paris, 1950.
Fagniez M. Études sur l'industrie et la classe industrielle à Paris au XIII et au XIV siècle, Paris, 1877.
Fauriel C. Histoire de la poésie provençale, vol. 1—3, Paris, 1846.
Germain A. Histoire du commerce de Montpellier, t. I—II, Montpellier, 1861.
Geyer B. Peter Abaelards philosophische Schriften. Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Hft I—IV. Texte und Untersuchungen, Münster, 1919—1928.
Gilson E. La philosophie au moyen âge, Pt. I, Paris, 1922.
Giry A. Histoire de la ville de Saint-Omer et de ses institutions jusqu'à XIV siècle, Paris, 1877.
Grabmann M. Die Geschichte der scholastischen Methode, Bd. II, Freiburg im Breisgau, 1911.
Guiraud J. The religion crisis in the twelfth and thirteenth centuries. «European civilization, its origin and development». By various contributors under the direction of Edward Eyre, v. III, London, 1935.
Guizot F. Histoire de la civilisation en France, t. IV, Paris, 1859.
Denifle H. Die Universitäten des Mittelalters, Bd. I, Berlin, 1885.
Deutsch S. Peter Abälard, ein kritischer Theologe des 12. Jahrhunderts, Leipzig, 1883.
Döllinger J. Geschichte der gnostisch-manichäischen Secten, Bd. I, München, 1890.
Douglas D. The development of medieval Europe. «European civilization its origin and development». By various contributors... vol. III, London, 1935.
Du Méril E. Poésies populaires latines antérieures au XII siècle, Paris, 1843.
Du Méril E. Poésies populaires latines du moyen âge, Paris, 1847.
Hahn C. Geschichte der neumanichäischen Ketzer, Bd. I, Stutgart, 1845.
Haskins C. The Renaissance of the twelfth century, Cambridge, 1927.
Hauréau B. Histoire de la philosophie scolastique, Pt. I, Paris, 1872.
Hauser H. Travailleurs et marchands dans l'ancienne France, Paris, 1920.

Hausrath H. Weltverbesserer im Mittelalter, Bd. I, P. Abälard, Leipzig, 1895.
Hefele C. Conciliengeschichte, Bd. V, Freiburg im Breisgau, 1855.
Heyd W. Histoire du commerce du Levant au moyen âge, Leipzig, 1886.
Histoire du commerce de Marseille, publ. par la Chambre de commerce de Marseille, t. I, Paris, 1949.
Histoire littéraire de la France, t. IX, X, XI, XII, XIII, XIV, XV, Paris, 1733—1827.
Irsay S. d'. Histoire des universités françaises et étrangères des origines à nos jours, t. I, II, Paris, 1933—1935.
Köhler H. Realismus und Nominalismus in ihrem Einfluss auf die dogmatische Systeme des Mittelalters, Gotha, 1858.
Lavisse E. Histoire de France depuis les origines jusqu'à la révolution, t. II, Pt. II, Paris, 1901.
Lefranc A. Histoire de la ville de Noyon et de ses institutions jusqu'à la fin du XIII siècle, Paris, 1887.
Lehmann P. Die Parodie im Mittelalter, München, 1922.
Levasseur E. Histoire des classes ouvrières en France depuis la conquête de J. César jusqu'à la révolution, t. I—II, Paris, 1859.
Levasseur E. Histoire du commerce de la France, t. I, Paris, 1911.
Luchaire A. Études sur les actes de Louis VII, Paris, 1885.
Luchaire A. Les communes françaises à l'époque des Capétiens directs, Paris, 1890.
Luchaire A. Louis VI le Gros. Annales de sa vie et de son règne (1108—1137) avec une introduction historique, Paris, 1890.
Luchaire A. Histoire des institutions monarchiques de la France sous les premiers Capétiens (987—1180), t. I, Paris, 1891.
Maître L. Les écoles épiscopales et monastiques de l'occident, Paris, 1866.
Martin H. Histoire de France depuis les temps les plus reculés jusqu'en 1789, t. III, Paris, 1856.
Martin-Saint-Léon E. Histoire des corporations de métiers, Paris, 1941.
Mary-Lafon J. Histoire politique, réligieuse et littéraire du Midi de ia France depuis les temps les plus reculés jusqu'à nos jours, t. I—IV, Paris, 1845.
Masson P. Marseille et la colonisation française, Paris, 1912.
Michaud E. Guillaume de Champeaux et les écoles de Paris au XII siècle, Paris, 1867.
Neander A. Der Heilige Bernard und sein Zeitalter, Gotha, 1889.
Nisard C. Les chansons populaires, Paris, 1867.
Pare G., Brunnet A., Tremblay P. La renaissance du XII siècle. Les écoles et l'enseignement, Paris — Ottawa, 1933.
Petit-Dutaillis C. Les communes françaises, Paris, 1947.
Picavet F. Esquisse d'une histoire générale et comparée des philosophies médievales, Paris, 1907.
Picavet F. Roscelin philosophe et théologien d'après la légende et d'après l'histoire, Paris, 1911.
Prantl K. Geschichte der Logik im Abendlande, Bd. II, Leipzig, 1927.
Raynouard F. Histoire du droit municipal en France, t. I—II, Paris, 1829.
Reiners J. Der Nominalismus in der Frühscholastik. Ein Beitrag zur Geschichte der Universalienfrage im Mittelalter, Münster, 1910.
Rémusat C. Abélard, vol. I, II, Paris, 1845.
Reuter H. Geschichte der religiösen Aufklärung im Mittelalter, Bd. I, Berlin, 1875.
Stökl A. Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Bd. I, Mainz, 1864.

T a y l o r A. E. Ancient and medieval philosophy. «European civilization, its origin and development». By various contributors..., vol. III, London, 1935.
T a y l o r H. O. The Medieval Mind. A history of the development of thought and emotion in the middle ages, vol. I—II, Cambridge, Massachusetts, 1951.
T h i e r r y A. Lettres sur l'histoire de France, Paris, 1846.
T i e r s o t Y. Histoire de la chanson populaire en France, Paris, 1889.
V a c a n d a r d E. Vie de Saint-Bernard, abbé de Clairvaux, vol. I, II, Paris, 1895.
W u l f M. de. Histoire de la philosophie médiévale, vol. I, Louvain, 1934.

Указатель средневековых источников см. на стр. 484—489.



УКАЗАТЕЛЬ СРЕДНЕВЕКОВЫХ ИСТОЧНИКОВ[1]

I. Собрания материалов и документов

II. Средневековые авторы[2]

---

[1] Список сокращений:
Migne, PL—Migne, Patrologia Latina;
MGH SS—Monumenta Germaniae Historica, Scriptores;
Rec. des Hist. — Recueil des Historiens des Gaules et de la France;
Rec. des Hist. des croisades — Recueil des Historiens des croisades;
Spicilegium d'Achery — Spicilegium sive collectio veterum d'Achery aliquot scriptorum olium editum opera ac studio d'Achery, Parisiis, 1723.

[2] Названия источников, упоминаемых в сносках в сокращенном виде, в указателе приводятся полностью.

[3] Имеется русский перевод: Абеляр. История моих бедствий. Под ред. А. С. Трачевского, СПб., 1902.

Rec. des Hist., t. XII—47, 48, 53, 56, 57, 76, 78, 120, 121, 142, 143,
Guiberti abbatis de Novigento Gesta dei per francos sive Historia Hierosolymitana. Migne, PL. t. 156—25
Guiberti abbatis de Novigento Moralia in Genesim. Migne, PL, t. 156—268
Heloissae Epistolae ad Petrum Abaelardum (Epistolae II, IV). Migne, PL, t. 178—345, 348, 361, 363, 367, 369, 370, 411
Jacobi de Vitriaco Historia Occidentalis. Libri duo, quorum prior Orientalis, sive Hierosolymitanae, alter, Occidentalis Historiae inscribitur, Duaci, 1597—246
Ioannis Saresberiensis Metalogicus. Migne, PL, t. 199—239, 240, 241, 245, 256, 264, 268, 335, 338, 371, 372
Ioannis Saresberiensis Polycraticus. Migne, PL, t. 199—264
Sugerii abbatis Vita Ludovici VI regis Philippi filii qui Grossis dictus. Rec. des Hist., t. XII—103, 105, 112, 114, 120, 121, 145
Ex Sugerii abbatis S. Dionysii Libello de consecratione ecclesiae et translatione corporum S. Dionysii. Rec. des Hist., t. XIV—398
Sugerii abbatis Epistolae. Rec. des Hist., t. XV—169, 173

III. Хроники

Alberti Aquensis Historia Hierosolymitanae expeditionis. Gesta dei per francos. Edidit Bongarsius. Hanoviae, 1611—25, 27, 29
Annales remenses et colonienes. MGH SS, t. XVI—50
Eginhardi abbatis Annales. Migne, PL, t. 104—199
Ex alterius Roberti Appendice ad Sigebertum. Rec. des Hist., t. XIII—390, 395
Ex Anonymi Blandiniensis Appendicula ad Sigebertum. Rec. des Hist., t., XIV—394
Ex Anonymi chronico ab initio mundi ad annum 1160. Rec. des Hist., t. XII—378, 390
Ex Anselmi Gemblacensis abbatis Chronico seu Appendice ad Sigebertum. Rec. des Hist., t. XIII—395
Ex auctario Gemblacensi ab anno 1136 ad annum 1149. Rec. des Hist., t. XIII—393
Ex Balderici chronico abbreviato et continuato per Anonymum Cameracensis. Rec. des Hist., t. XIII—52, 53, 54
Ex Chronico Anonymi, canonici, ut videtur, Laudunensis. Rec. des Hist., t. XIII—49, 122
Ex Chronico Ademari Cabanensis Rec. des Hist,, t. X—68, 69
Ex Chronico Alberici. Rec. des Hist., t. XIII—80
Ex Chronico Britannico in collectione ms. ecclesiae Nannetensis reperto. Rec. des Hist., t. XII—94, 390
Ex Chronico Mauriniacensi auctoribus Teulfo et aliis ejusdem loci monachis. Rec. des Hist., t. XII—141, 143, 148, 154, 356, 390, 396
Ex Chronico Richardi Pictaviensis monachi cluniacensis. Rec. des Hist., t. XII—390
Ex Chronico Ruyensis coenobii in collectione ms. ecclesiae Nannetensis reperto. Rec. des Hist., t. XII—359
Ex Chronico Senonensi S. Columbae. Rec. des Hist., t. XII—172
Ex Chronico Sithiensi S. Bertini, auctore Johanne Iperio ejusdem loci abbate. Rec. des Hist., t. XIII—395
Ex Chronico S. Petri Vivi Senonensis, auctore Clario monacho. Rec. des Hist., t. XII—143
Ex Chronico Turonensi, auctore Turonensis ecclesiae S. Martini canonici. Rec. des Hist., t. XII—155, 390
Ex Chronico Willelmi Godelli, monachi S. Martialis Lemovicensis. Rec. des Hist., t. XIII—390, 396
Ex Chronologia Roberti monachi S. Mariani Autissiodorensis. Rec. des Hist., t. XII—124, 390, 394
Ex Gestis pontificum cenomannensium. Rec. des Hist., t. XII—53, 80, 82
Ex Historia episcoporum autissiodorensium. Rec. des Hist., t. XII—142
Ex Historia francorum, auctore anonymo qui mediante saeculo XII

vixit. Rec. des Hist., t. XII—154, 155
Ex Lamberti Waterlosii Chronico Cameracensi Autbertino. Rec. des. Hist., t. XIII—58.
Ex Radulfi de Diceto Imaginibus historiarum. Rec. des Hist., t. XIII—172, 395
Extrait de la chronique de Cambrai, abrégée et continuée par un anonyme. Rec. des Hist., t. XIII—46, 52
Ex variis Chronicis, Gestis et instrumentis etc. Rec. des Hist, t. XIII—398
Ex Willelmi Gemeticensis monachi Historia Normannorum. Rec. des Hist., t. X—22
Fulcherii Carnotensis Historia Hierosolymitana. Rec. des Hist. des croisades, t. III. Historiens Occidentaux, Paris, 1844—28
Glabri Rodulphi Historiarum sui tempori libri V. Rec. des Hist., t. X—21, 65, 66, 67, 69
Herimanni Tornacensis abbatis Historia restauratae S. Martini ecclesiae. Rec. des Hist., t. XIII—268
Historia Pontificalis. MGH SS, t. XX—433
Historia Treviensis. Spicilegim d'Achery, t. II—75
Historia Vizeliacensis monasterii auctore Hugone Pictavi Notario, lib. III. Spicilegium d'Achery, t. II, Parisiis, 1723—55
Odonis de Diogilo De Ludovici VII itinere libri VII. Migne, PL, t. 185—167
Orderici Vitalis Angligenae Coenobii Uticensis monachi Historia ecclesiastica. Rec. des Hist., t. XII—26, 103, 112, 329
Raimundi de Aguilers canonici Podiensis Historia francorum qui ceperunt Iherusalem. Rec. des Hist. des croisades. Historiens Occidentaux, t. III—29
Roberti abbatis de Monte Appendice ad Sigebertum. Rec. des Hist., t. XIII—74, 172
Roberti monachi Historia Iherosolymitana. Rec. des Hist. des croisades. Historiens Occidentaux, t. III—25, 28, 30
Suite des Grandes Chroniques de France, dites de Saint-Denys. Rec. des Hist., t. XII—118, 394
Walteri Mapi De nugis curialium. MGH SS, t. XXVII—74, 111, 263, 410, 414
Willelmi Tyrensis archiepiscopi Historia rerum in partibus transmarinis gestarum. Rec. des Hist. des croisades. Historiens Occidentaux, t. III—28

IV. Жизнеописания

Bernardi abbatis Clarae-Vallensis vita et res gestae libris septem comprehensae:
Bernardi vita prima. Liber I auctore Guillelmo, olim S. Theodorici prope Remos abbate, tunc monacho Signiacensi. Migne, PL, t. 185—266, 352, 353, 380.
Bernardi vita prima. Liber II auctore Ernaldo abbate Bonae-Vallis, in agro Carnutensi. Migne, PL, t. 185—329
Bernardi vita prima. Liber III auctore Gaufrido monacho quondam Clarae-Vallensi, et S. Bernardi notario postea abbate. Migne, PL, t. 185—85, 387, 401, 403, 432
Bernardi vita prima. Liber IV auctore Gaufrido monacho Clarae-Vallensi. Migne, PL. t. 185—376
Bernardi vita prima. Liber VII, excerptus ex libro cui titulus Exordium magnum Cisterciensis. Migne, PL, t. 185—376, 377
Bernardi secunda vita auctore seu compilatore Alano. Migne, PL, t. 185—387
De concilio Remensi anno 1131 celebrato, fragmentum ex historia canonizationis Godehardi episcopi Hildensheimensis Rec. des Hist., t. XIV—349
Ex vita Alberonis Trevirensis archiepiscopi a Balderico ejus domestico clerico conscripta. Rec. des Hist., t. XIV—349
Ex vita Arnulfi Suessionensis episcopi, auctore Hariulfo, abbate Aldenburgensi, coaequali. Rec. des Hist., t. XIV—325
Ex vita Godefridi Ambianensis episcopi, auctore Nicolao, ut creditur, monacho S. Crispini Suessionensis. Rec. des Hist., t. XIV—325
Ex vita Gosvini Aquicinctensis abbatis auctore, ut creditur Alexandro

ejus successore. Rec. des Hist., t. XIV—338, 339, 340, 341, 395, 414
Ex vita Norberti archiepiscopi Magdeburgensis, auctore canonico praemonstratensi coaevo. Rec. des. Hist., t. XIV—74, 349
Fragmenta ex tertia vita Bernardi auctore, ut videtur, Gaufrido monacho Clarae-Vallensi. Migne, PL, t. 185—151, 376, 377.
Fragmentum historicum vitam Ludovici VII summatim complectens. Rec. des Hist., t. XII—124
Gesta Bartholomaei Laudunensis episcopi, ex libro III Hermanni monachi De miraculis S. Mariae Laudunensis. Rec. des Hist., t. XIV—348, 349
Gesta Philippi Augusti francorum regis descripta a magistro Rigordo, ipsius regis chronographo, ab anno inunctionis ejusdem usque ad XXVIII regni annum, id est ab anno 1179 usque ab annum 1208. Rec. des Hist., t. XVII—125
Historia gloriosi regis Ludovici VII filii Ludovici Grossi. Rec. des Hist., t. XII—55, 394
Ottonis Frisingensis Gesta Friderici I imperatoris. MGH SS, t. XX—256, 263, 333, 384, 392, 410
Vitae Anselmi Synopsis chronologica. Migne, PL, t. 158—254
Vita Sugerii abbatis S. Dionysii a Willelmo S. Dionysiano ejus discipulo scripta. Rec. des Hist., t. XII—166, 169, 173

V. Письма [1]

Adriani IV papae Epistola ad Ludovicum francorum regem. Rec. des Hist., t. XV—55
Alexandri III papae Epistola 433. Migne, PL, t. 200—246
Calixti II papae Epistola ad Ludovicum francorum regem. Rec. des Hist., t. XV—146
Caroli Magni Epistola ad Baugulfum. Migne, PL, t. 98—189
Evervini Steinfeldensis praepositii Epistola ad Bernardum. Migne, PL, t. 182—89, 90, 91, 93
Fulconis prioris de Diogilo Epistola ad Petrum Abaelardum. Migne, PL, t. 178—245
Gaufridi Epistola ad capitulum. Migne, PL, t. 185—38, 82, 83, 84, 87
Gerberti Epistola 75. Rec. des Hist., t. X—65
Gregorii I Epistola 54 ad Desiderium Galliae episcopum. Migne, PL, t. 77—184
Gualteri de Mauritania episcopi Laudunensis Epistola ad magistrum Theodoricum. Spicilegium d'Achery, t. III—335
Guidonis Catalaunensis episcopi Epistola ad Ludovicum. Rec. des Hist., t. XVI—53
Guillelmi abbatis S. Theodorici prope Remos de erroribus Guillelmi de Conchis. Epistola ad Bernardum. Migne, PL, t. 180—242
Guillelmi abbatis Epistola ad Gaufridum Carnotensem episcopum et Bernardum abbatem Clarae-Vallensem. Migne, PL, t. 182—278, 378, 380, 381, 383, 413
Heriberti monachi Epistola de haereticis petragoricensibus. Vetera Analecta sive collectio veterum aliquot operum. Ioannis Mabillon nova editio, Parisiis, 1723—83, 93
Hildeberti Cenomannensis episcopi, dein Turonensis archiepiscopi, Epistola ad Hildeberti ad Ioannem Cremensem legatum. Rec. des Hist., t. XV—146
Honorii II papae Epistola ad Stephanum Parisiensem episcopum. Rec. des Hist., t. XV—151
Hugonis Diensis episcopi Epistola ad Urbanum II papam. Rec. des Hist., t. XIV—324
Hugonis Metelli Epistola ad Bernardum. Migne, PL, t. 182—374
Innocentii II papae Epistola ad Bernardum. Migne, PL, t. 182—435
Innocentii II papae Epistola ad Ludovicum VII francorum regem. Rec. des Hist., t. XV—51, 54
Iohannis abbatis Ferrariensis Epistola ad Sugerium. Rec. des Hist., t. XV—172
Ivonis Carnotensis episcopi Epistola ad decanum et canonicos ecclesiae Belvacensis, Rec. des Hist., t. XV—53, 54.

[1] Письма Абеляра, Алкуина, Ансельма Кентерберийского, Беренгария, Бернара Клервоского, Сугерия и Элоизы — см. в разделе «Средневековые авторы».

Ivonis Carnotensis episcopi Epistolae. Rec. des Hist., t. XV—140, 141, 143, 144, 149
Ludovici VI, francorum regis Epistola ad Calixtum II papam. Rec. des Hist., t. XV—144
Ludovici VI Epistola at quemdam a. s. legatum. Rec. des Hist., t. XV—146
Ludovici VI Epistola ad Theodoricum Flandriae comitem. Rec. des Hist., t. XV—143
Ludovici VII francorum regis Epistolae ad Sugerium. Rec. des Hist., t. XV—170, 171
Ludovici VII Epistolae ad maiorem et communiam Remensem. Rec. des Hist., t. XV—51, 55
Ludovici VII francorum regis Epistola ad Alexandrum. Rec. des Hist., t. XV—98
Petri Venerabilis Epistola sive tractatus adversus petrobrusianos haereticos. Migne, PL, t. 189—79, 82
Petri Venerabilis Epistola 29 ad Bernardum. Migne, PL, t. 189—21
Petri Venerabilis Epistola 43 ad Gaufridum Cathalaunensem episcopum. Migne, PL, t. 189—337
Paschali II Epistola ad Radulphum (Epistolarum Urbani appendix secunda). Rec. des Hist., t. XIV—325
Ratherii episcopi Veronensis Synodica ad presbyteros et ordinis coeteros forinsecus id est per universum dioecesim constitutos. Migne, PL, t. 136—198
Servati Lupi abbatis Ferrariensis Epistolae. Migne, PL, t. 119—197, 198
Stephani Parisiensis episcopi Epistola ad quemdam apostolicae sedis legatum. Rec. des Hist., t. XV—149
Stephani Tornacensis episcopi Epistola. In: Epistolae Gerberti, Ioannis Saresberiensis et Stephani Tornacensis, Parisiis, 1611—53.
Theodorici Ambianensis episcopi Epistola ad Sugerium. Rec. des Hist.,— t. XV—172
Theodorici Flandriae comitis Epistola ad Sugerium. Rec. des Hist., t. XV—169
Urbani II papae Epistola ad canonicos ecclesiae Remensis. Rec. des Hist., t. XIV—324

VI. Капитулярии. Постановления церковных соборов

Caroli Magni Capitularia. Migne, PL, t. 97—189, 190, 208
Ex actis concilii Lumbariensis anni MCLXV adversus Albigenses haereticos. Rec. des Hist., t. XIV—88
Ex synodo Atrebatensi (an. MXXV). Rec. des Hist., t. X—70, 71
Gesta in concilio Trecensi anni MCXXVIII. Ex prologo Ioannis Michaelensis in regulam Templariorum. Rec. des Hist., t. XIV—398
Gesta synodi Aurelianensis an. MXXII, adversus novos Manichaeos. Rec. des Hist., t. X—69
Rescriptum Innocentii II papae contra haereses Petri Abaelardi. Migne, PL, t. 182—435.



УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН



ОГЛАВЛЕНИЕ

ИСПРАВЛЕНИЯ И ОПЕЧАТКИ

Страница	*Строка*	*Напечатано*	*Должно быть*
28	8 сн.	1844	1846
49	27 св.	в 115 г.	в 1115 г.
49	28 св.	стр. 129	стр. 121
68	16 св.	до 1129 г.	до 1029 г.
82	4 сн.	naerreticos	haereticos
112	3 сн.	tb II	t.XII
131	15 сн.	(с 1113 г.)	(с 1138 г.)
177	3 сн.	стр. 385	стр. 399
235—236	8 сн.	chois	choix
236	2 сн.	стр. 236	стр. 233
240	14 сн.	в 1186 г.	в 1176 г.
266	6 сн.	col.	col. 118—119
289	3 сн.	inquistionem	inquisitionem
333	2 сн.	De gestis	Gesta
373	6 сн.	t. II	t. III
410	4 сн.	Friderici VI	Friderici I
479	20 св.	Бартенев А. В.	Бартенев А. С.
501	14 сн.	210	209

Н. А. Сидорова

Утверждено к печати
Институтом истории
Академии Наук СССР

*

Редактор издательства *Г. И. Трайнина*
Технический редактор *Т. А. Землякова*
Корректоры *В. Провороцкая и В. Раскопова*

*

РИСО АН СССР № 54-21В. Т-04853. Издат. № 3841.
Тип. зак. № 987. Подп. к печ. 1/VII 1953 г. Формат бум. $60\times92^{1}/_{16}$.
Бум. л. 15,75. Печ. л. 31,5. Уч.-издат. л. 34,5. Тираж 3000.
Цена по прейскуранту 1952 г. 22 р. 20 к.

2-я тип. Издательства Академии Наук СССР
Москва, Шубинский пер., д. 10.